Российская Академия Наук
Институт Философии

Г. В. Лейбниц

ПИСЬМА И ЭССЕ О КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ДВОИЧНОЙ СИСТЕМЕ ИСЧИСЛЕНИЯ

(Предисловие, переводы и примечания В. М. Яковлева)

Москва
2005

УДК 14
ББК 87.3
Л 42

Ответственный редактор
А. П. Огурцов

Л 42 **Лейбниц Г. В.** Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. – М., 2005. – 404 с.

Интерес к китайской философской мысли всегда был характерен для европейской культуры. Инициатором обращения к древней китайской мысли в новоевропейской философии был Лейбниц. Об этом свидетельствует публикуемая переписка Лейбница с христианскими миссионерами в Китае. Его интерес был движим не просто осознанием неизвестным европейцам творческих потенций китайской мысли, но и стремлением найти идейные истоки его собственного проекта – построения Нового Органона, или создания универсального двоичного исчисления, который им мыслился как логико-математический язык будущего. И в этом, как показывает современная компьютерная техника, он оказался провидцем. Это и нашло свое выражение в ряде его математических статей, публикуемых в данном сборнике.

Книга представляет интерес для философов, историков логики, математики и естествознания, для синологов, для всех, кто интересуется диалогом культур различных эпох и ареалов.

ISBN 5-201-02133-6

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ

Идея универсальной характеристики

Лейбниц подчеркивает, что идея Универсальной характеристики, или Универсального исчисления, зародилась у него давно, еще в юности, и что на протяжении всей своей жизни он периодически возвращался к ней; и непосредственно он связывал эту угадываемую им систему с логическими категориями (praedicamenta). Вспоминая позднее об этом ключевом, вероятно, факте своей философской биографии, он воспроизводит ход собственной мысли: «... Я говорил, что так же как существуют предикаменты, или классы простых понятий, должен иметь место новый род предикаментов[1], в котором содержались бы и сами предложения, или сложные термины, расположенные в естественном порядке»[2]. Лейбниц высказал таким образом предположение о существовании правила порождения высказываний из простых элементов (в данном случае – понятий) высказывания и о возможности сформулировать или формализовать это правило.

В том же наброске он конкретизирует, о какого рода формализации может идти речь: «И хотя давно уже некоторые выдающиеся мужи выдвинули идею некоторого универсального языка, или универсальной характеристики, посредством которой прекрасно упорядочиваются понятия и все вещи, ... никто, однако не попытался создать язык, или характеристику, ... знаки, или характеры[3] которой представляли бы собой то же, что арифметические знаки представляют в отношении чисел, а алгебраические [обозначения] – в отношении абстрактно взятых величин»[4].

Сказанное Лейбницем, видимо, означает, что понятия и суждения, отношения понятий, отношения между суждениями и между понятиями и суждениями следует выражать символами, буквенными и иными (в том числе, возможно, алгебраическими) и, судя по тому, как развивалась с годами далее идея Лейбница, также числами.

К концу жизни Лейбниц все более связывал свой план, или, как он говорил, «проект» с двоичной системой исчисления и не без влияния, похоже, со стороны китайской философии. Об этом можно судить по его упоминаниям о «логике дихотомий» в последнем, не отправленном письме Н. Ремону[5], где он в частности говорит о двоичном исчислении: «...Позже я обнаружил, что оно выражает также логику дихотомий, ...когда постоянно сохраняется точное противопоставление (exact opposition) между членами деления...»[6].

Можно предположить, что речь идет о разбиении классов понятий на подклассы. Образующие класс понятия или высказывания обладают некоторым общим признаком, служащим основанием включения их в этот класс, и в то же время делятся на «точно противоположные» подклассы – противоположные в некотором отношении.

Допустим, что эти две вновь выделенные категории (группы понятий) обладают взаимоисключающими признаками и, вероятно, менее существенными, чем объединяющий их признак. В свою очередь, признак, отличающий один подкласс от другого, противополагающий первый последнему, должен служить объединяющим признаком в пределах подкласса, и при дальнейшем разбиении можно ожидать, что обнаружатся так же противоположные друг другу признаки, позволяющие выделить еще две группы. В таком случае необходимо было бы сопоставить все элементы смысловой структуры универсалий – понятий, по всем признакам диалектических, – и соотнести объединяющие и противополагающие признаки.

Можно однако, отказавшись от попыток нащупать возможность решения так сформулированной задачи, принять в качестве критерия разбиения наличие некоторого признака у одного члена разбиения и его отсутствие у парного члена, что легче согласуется с принципом двоичной системы счисления.

Поскольку Лейбниц определенно связал с этой последней упомянутую им «логику дихотомий», или, говоря иначе, бинарную логику, следует предположить, что тут и там структура членения будет похожей, однако по-разному представленной: в логической модели – не в виде числовых рядов или периодических столбцов чисел, но схематически, или графически, что точно отмечено в примечании Фр. Фонессена (ФРГ) к соответствующему фрагменту письма Н. Ремону: «“Логика дихотомий” подразумевает в противоположность разбиению на классы (одно, тем не менее, не исключает другого – В.Я.), все новое и новое разделение целого на две доли, каждой доли снова на две и т.д. Это означает, что число делений возрастает во второй степени: 1 2 4 8 16..., соотв. 2^0 2^1 2^2 2^3 2^4 ... . Но это в точности соответствует двоичной прогрессии. ... То, ч т о Лейбниц говорит здесь о логике дихотомий, позволяет предполагать, что он имел в виду схему, которая одновременно соответствует логической модели так называемого arbor porphyriana (дерева Порфирия)»[7].

Граф в виде дерева с парными ответвлениями одинаково упорядочивает как числа, так и ряды понятий и элементы языковых высказываний на морфосинтаксическом уровне. Оно (это дерево) и является наиболее общим выражением принципа бинарности и легко нумеруется двоичными числами.

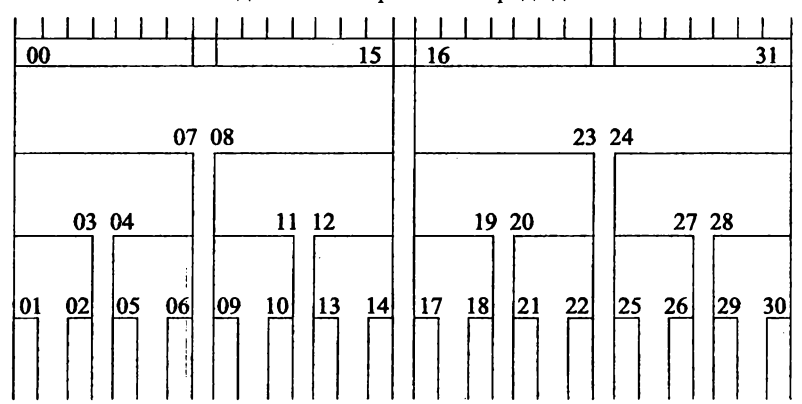
В виде дерева могут быть также представлены сами языковые высказывания[8], а также (и это, вероятно, соответствует замыслу Лейбница) логические цепочки (силлогизмы, суждения, сложные и простые термины). При наличии подходящего правила аранжировки чисел элементам такого дерева могут быть приданы характеристические числа.

Графы, показанные на Рис. 1 и 2 выше, следует считать аналитическими моделями Непосредственно Составляющих (по аналогии с лингвистическими моделями) числового ряда, но не порождающими моделями. Порождающей, скорей, является модель в виде графа *n*-разрядного, представленного парой на Рис. 3, числа.

На Рис. 3 (А) в полном объеме представлено шестизначное пустое двоичное число. В китайской «Книге Перемен» такое число соответствует гексаграмме «*Кунь*» и оно = 000000. На Рис. 3 (В) в таком же объеме представлено полное двоичное число. Ему по «Книге Перемен» соответствует гексаграмма «*Цянь*» и оно = 111111. *Кунь*, следовательно, не просто 0, но *n*-разрядный 0 – емкость, заполняемая квантами числа и предстающая, по мере заполнения, как шестизначные двоичные числа (это понятие можно выразить формулой: $N_6 \langle 0;1 \rangle$).

Порождение чисел ряда от 0 до 63 можно представить, согласно сказанному, как передачу квантов (единиц) числа от наибольшего, или полного, *n*-разрядного числа меньшему числу с таким же количеством разрядов.

Рис. 1. Последовательное разбиение ряда двоичных чисел.



Для удобства размещения мы вписываем числа в граф в десятеричном их выражении. Следовательно, здесь 00 = 000000; 01 = 000001... 63 = 111111. При этом разбиении мы получаем также идею выстраивания чисел в виде дерева. Для того, чтобы последнее было полным, следует числа 00

Выравняем суммы в границах классов разбиения (ячеек):

00 01 02 03 04 05 06 07 08 09 10 11 12 13 14 15
63 62 61 60 59 58 57 56 55 54 53 52 51 50 49 48

00 63 62 01 02 61 60 03 04 59 58 05 06 57 56 07
16 47 46 17 18 45 44 19 20 43 42 21 22 41 40 23

Все классы и подклассы массива, к которому будет приложено данное дерево, могут, таким образом, суммироваться попарно и давать в сумме одинаковое

Рис. 2. Разбиение на ровно суммируемые классы.

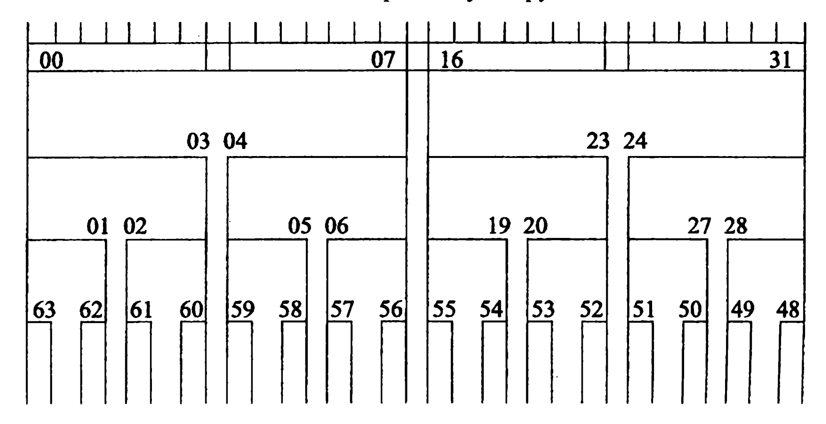
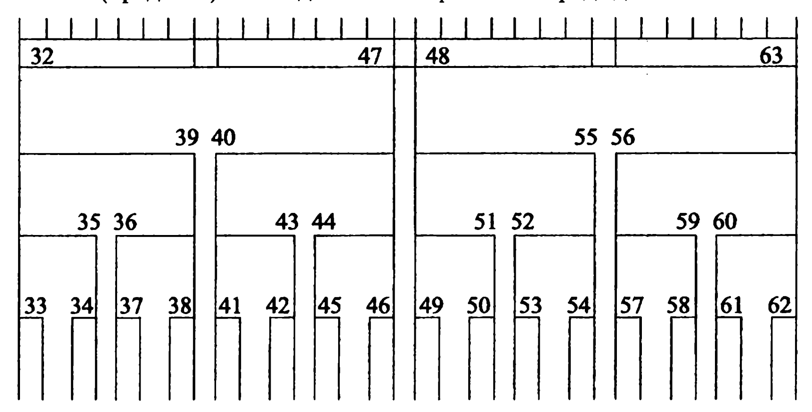


Рис. 1 (продолж.). Последовательное разбиение ряда двоичных чисел.



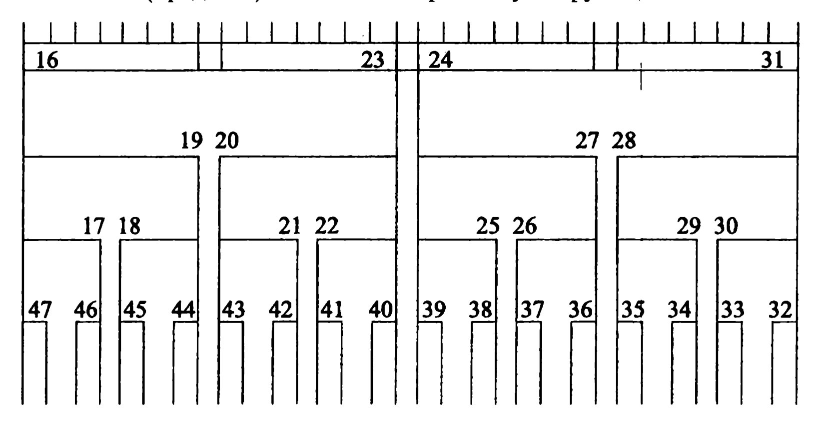
и 63 в вершине дерева принять за одно число. Далее последует пара 31 32, затем четверка 15 16 47 48 и далее – согласно уровням разбиения. Предположительно возможны несколько правил размещения чисел в узлах дерева (одно для каждого размещения).

16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31
47 46 45 44 43 42 41 40 39 38 37 36 35 34 33 32

08 55 54 09 10 53 52 11 12 51 50 13 14 49 48 15
24 39 38 25 26 37 36 27 28 35 34 29 30 33 32 31

число. Вероятно, это суммарное число сможетслужить показателем сочетаемости элементов ряда при построении цепочек таких элементов (высказываний).

Рис. 2 (продолж.). Разбиение на ровно суммируемые классы.



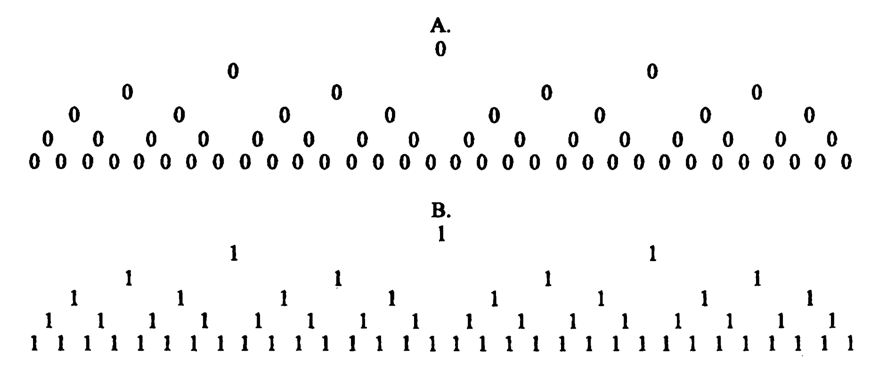


Рис. 3. Дерево порождения двоичных чисел.

Чтобы показать последовательное порождение полного ряда восьми трехзначных двоичных чисел (триграмм «Книги Перемен»), примем процедуру постепенного прибавления (изъятия) квантов числа:

111 – 0 = 111	000 + 0 = 000
111 – 1 = 110	000 + 1 = 001
110 – 1 = 101	001 + 1 = 010
101 – 1 = 100	010 + 1 = 011
100 – 1 = 011	011 + 1 = 100
011 – 1 = 010	100 + 1 = 101
010 – 1 = 001	101 + 1 = 110
001 – 1 = 000	110 + 1 = 111

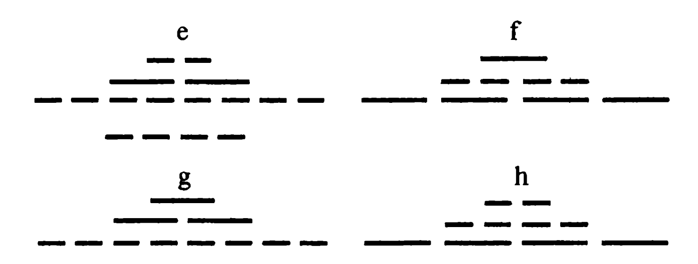
При заполнении и при уменьшении числа действует следующее правило: **уровень числа** (его разряд) **заполняется** (у меньшего числа) **или освобождается** (у большего числа) **целиком**. Т. е. действует принцип разрядовой достаточности. Поясним сказанное на трехзначных числах:

a b



Число *b* передает единицу числу *a;* в результате получаются числа *c* и *d*.

При передаче очередного кванта числа (единицы) целиком заполняется нижестоящий (средний в данном случае) уровень меньшего числа и освобождается его верхний уровень; соответственно, целиком освобождается средний уровень большего числа *(d)* и заполняется (за счет оставшегося кванта от этого уровня) верхний уровень: верхний разряд «отнимает» оставшуюся у среднего разряда единицу. Получается число *f*.



Передача единицы от верхнего разряда (разряда единиц) к того же уровня разряду не влечет перегруппировки числовых подразделений.

* * *

Подчеркнем, что мы намерены интерпретировать выдвинутую Лейбницем идею Универсальной характеристики и Универсального языка не с точки зрения исчерпывающей ее реализации, но в плане возможностей ее конкретизации; в частности потому, что система двоичных чисел, представленных в китайской традиции графически, содержит далеко не исчерпанные, как традицией, так и ее исследователями, возможности.

Понятие Универсального языка у Лейбница (будем считать, что Универсальный язык и Универсальная характеристика – фактически одно и то же) шире, чем понятие инварианта всех реальных языков. Первое – выводимое понятие, и потому есть надежда его определить;

второе – индуктивно, поэтому задача нахождения инварианта языков, на которых говорило и на которых говорит человечество, практически невыполнима.

Можно, однако, строить общие модели ряда языков, т.е. создать некую метаязыковую (или паралогическую) модель с целью упорядочения и интерпретации некоторого ограниченного класса языковых объектов.

Что касается Универсальной характеристики Лейбница, речь здесь скорей идет об аналогии между описаниями (или характеристиками) математических объектов, логическими системами и аналитическими языковыми моделями (в частности, моделями языковых высказываний и их цепочек).

Характеристические числа.

Число в замысле Универсальной характеристики выполняет (или должно выполнять) вспомогательную функцию,оно носит прикладное (говоря современным языком) значение. Лейбниц, вообще, склонен видеть в математике вспомогательную дисциплину, хотя вряд ли ему удается быть в этом до конца последовательным. Такое понимание сущности чисел находит у него метафизическое обоснование. «Все формы или природы», – говорит он, – «которые не воспринимаются (т.е. не проявляются, не выступают – В.Я.) в их высшей степени, не суть совершенства, как например природа числа или фигуры. Ибо наибольшее число (или число всех чисел), как и наибольшая фигура, содержит в себе противоречие, в то время как наибольшее знание и всемогущество вовсе не заключают в себе невозможности...»[9].

Применительно к Универсальному языку или Универсальной характеристике число необходимо для определения точности либо истинности высказываний. Этой же цели служит сама Универсальная характеристика, необходимая для выводного знания; исходные же истинные положения, или принципы, даны, надо полагать, или непосредственному восприятию, или через откровение. Строй числа, внутренняя его форма, гармония чисел, которую способен находить Лейбниц, выносится, однако, при данном ограничении, за скобки.

То, что и понятие характеристического числа играет вспомогательную роль, видно из более раннего чем «Рассуждение о метафизике» сочинения, а именно «Элементов исчисления» 1679 г. «Пусть любому термину», – рассуждает Лейбниц, – «будет приписано *характеристическое число*, которое будет использовано в исчислении, как сам термин используется в рассуждении. Числа же я выбираю по мере того, как пишу, и позднее я употреблю другие знаки как для чисел,

так и для самой речи[10]. В данный же момент числа особенно полезны своей точностью и легкостью употребления, и кроме того, становится очевидно, что в понятиях все столь же четко определено, как и в числах»[11]. Лейбниц говорит здесь об аналогии чисел понятиям и терминам.

Судя по тому, как в другой работе того же года[12] Лейбниц задает элементам логических суждений характеристические числа, он предпочитает выбирать для простых терминов простые числа, опуская делящиеся числа; так что можно составить следующий ряд:

a	b	c	d	e	f
1	2	3	5	7	11

Для большей точности аналогии желательно было бы исходить из закономерностей числового ряда; например, выстроить непрерывный ряд признаков и посмотреть, не будут ли делящиеся числа аналогичной последовательности соответствовать сложным терминам.

Принцип разбиения множеств языковых объектов, видимо, не сводится к правилам умножения и деления, хотя и в таких множествах существуют соотношения и пропорции.

Принцип бинарности и языковые модели.

Дерево языкового высказывания отражает, очевидно, отношения между классами всех возможных его элементов (словарными рубриками) и показывает связь между морфологическими свойствами и функциональными особенностями элементов языка.

Для испытания идеи Универсальной характеристики в этом ключе необходимо предложить бинарную категориальную классификацию. Если таковая возможна, то и идея обретает плоть. Представим категориальное дерево в виде Таблицы (см. Таблицу 1).

Таблица 1. Классы элементов языкового высказывания.

Элементарные формы															
Знаменательные (корневые)								Служебные							
Номинальные				Атрибутивные				Номинально-служебные				Атрибутивно-служебные			
Номинально-именные		Номинально-глагольные		Атрибутивно-именные		Атрибутивно-глагольные		Номинально-именные служебные		Глагольные служебные		Атрибутивно-именные служебные		Атрибутивно-глагольные служебные	
Субъектно-именные	Объектно-именные	Объектно-глагольные	Глагольно-глагольные	Атрибутивно-именные А	Атрибутивно-именные В	Атрибутивно-глагольные А	Атрибутивно-глагольные В	Субъектно-именные служебные	Объектно-именные служебные	Объектно-глагольные служебные	Глагольно-глагольные служебные	Атрибутивно-именные служебные А	Атрибутивно-именные служебные В	Атрибутивно-глагольные служебные А	Атрибутивно-глагольные служебные В

Поясним термины в рубриках Таблицы:

Знаменательные элементы высказывания.

Номинальные (главные) элементы языкового высказывания – это имена существительные, их заместители и глаголы. Они выступают в функции подлежащего, сказуемого, дополнения.

Атрибутивные (детерминирующие) элементы – это части речи, выступающие в функции определения (прилагательные, их заместители, причастия, числительные), наречия и деепричастия.

Номинально-именные суть имена существительные и их заместители (личные и неопределенно-личные местоимения).

Номинально-глагольные суть глаголы в функции сказуемого.

Атрибутивно-именные (выполняющие функцию определений имени) элементы – это прилагательные (в т. ч. местоименные прилагательные), причастия, числительные.

Атрибутивно-глагольные (детерминирующие сказуемое) элементы – это наречия и деепричастия.

Субъектно-именные элементы высказывания суть существительные и их заместители, выступающие в функции подлежащего, а также в функции определяемого в конструкциях определение + определяемое (напр. *синий домик; a big apple; l'année passée*).

Объектно-именные элементы – это существительные и их заместители в функции прямого или косвенного дополнения.

Объектно-глагольные элементы высказывания – это конструкции типа сказуемое – дополнение.

Глагольно-глагольные элементы – это аналогичные конструкции, но дополнение в них выражено глагольной формой (напр. *попросить закурить, пойти пообедать; to keep coming*).

Атрибутивно-именные элементы (А) суть прилагательные и причастия в функции определения.

Атрибутивно-именные элементы (В) – это конструкции типа: *следы разрушения; салат к столу*.

Атрибутивно-глагольные (А и В) – соответственно, наречия и деепричастия.

Служебные элементы высказывания.

Номинальные служебные элементы языкового высказывания – это соединительные и разделительные элементы (союзы), аффиксы (именные и глагольные суффиксы, приставки), предлоги, послелоги, именные и глагольные окончания.

Именные служебные элементы – то из перечисленного выше, что относится к существительным.

Глагольные служебные элементы – то из перечисленного выше, что относится к глаголам.

Субъектно-именные служебные элементы высказывания – признаки номинативности, напр.: окончание слова в *им. п.*, окончание определяющего слова, форма артикля.

Объектно-именные служебные элементы высказывания – предлоги, падежные окончания, место в глагольно-именной конструкции.

Глагольно-объектные служебные элементы – послелоги переходных глаголов.

Глагольно-глагольные служебные элементы – инфинитивные окончания, показатели длительности (напр. окончание *–ing* в *англ. яз.*) и др.

Атрибутивно-служебные элементы – суффикс и окончания прилагательных, причастий, наречий, показатели степеней сравнения, показатели принадлежности.

Атрибутивно-именные служебные элементы – то из только-что перечисленного выше, что относится к прилагательным (в т.ч. местоименным прилагательным), причастиям, числительным.

Атрибутивно-глагольные служебные элементы – суффиксы и окончания наречий, показатели степеней сравнения наречий и выполняющие похожую функцию слова (такие как *очень, весьма, мало*), слова-атрибуты при наречиях.

Атрибутивно-именные служебные элементы (А и В) – напр., предлоги и суффиксы соответственно.

Атрибутивно-глагольные служебные элементы (А) – напр., приставки и послелоги.

Атрибутивно-глагольные служебные элементы (В) – напр., глагольные суффиксы и окончания.

Сохраняется, как можно заметить, возможность дальнейшего разбиения.

Таксономические числа категориального ряда.

Чтобы придать числа узлам дерева категорий, так чтобы не повторять их при переходе со ступени на ступень, нужно изменить значения двоичных чисел, а именно вместо 0 и 1 взять 2 и 1 соответственно. Иначе говоря, для a b, из которых строятся двоичные числа, мы вместо $a = 0$, $b = 1$ принимаем $b = 1$, $a = 2$. При этом числа-символы (но не числовые значения) будут следовать в направлении, обратном их направлению при $a = 0$, $b = 1$:

Для $a = 0$, $b = 1$	a 0	b 1	aa 00	ab 01	ba 10	bb 11
В десятичных числах:	0	1	0	1	2	3

Для $b = 1$, $a = 2$	b	a	bb	ba	ab	aa
	1	2	3	4	5	6

При переходе в каждый последующий разряд значения той и другой разрядной единицы удваиваются. При $b = 1$, $a = 2$ ряд b a bb ... aa bbb ... aaa ...nb ... na постоянно возрастает; при $a = 0$, $b = 1$ он, с прибавлением разряда, возвращается к началу: явление, которое можно назвать рецессией.

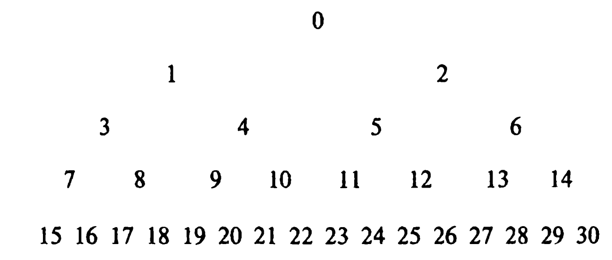
В китайской традиции принят этот способ подсчета черт *гуа* (при котором $a = 2$, $b = 1$), а также заметно предпочтение обратной последовательности чисел-символов.

Расположим полученные числа в узлах дерева (см. Рис. 4). Построенное дерево чисел обнаруживает следующее любопытное свойство: пары чисел одного яруса в сумме и за вычетом числа связующего их узла дают число, кратное трем. Таким образом, все функциональные пары (пары чисел, представляющих действительные множества; обозначенное нулем множество мы будем считать пустым) можно, в свою очередь, пронумеровать от 1 до $\frac{n}{2}$ (где n – число, придаваемое последней вершине графа). Данное свойство показывает, что отношения между классами и подклассами так или иначе отражены в отношениях чисел, приданных множествам согласно правилу $b = 1$, $a = 2$.

Мы полагаем, что данная таксономия может быть применима к классификации элементов языковых высказываний, аналогичной той, которая представлена Таблицей 1. Нельзя, однако, определенно сказать, в какой мере такие таксономические числа, можно называть характеристическими (в том значении, какое придавал этому термину Лейбниц).

Поскольку числа принадлежат дереву и, главным образом, позиционны, то классы лучше обозначить буквами, располагаемыми в той же последовательности, что и числа. Такой алфавит должен по числу букв соответствовать числу чисел дерева.

Рис. 4. Таксономические числа категориального дерева.



Если числа вершин дерева n-разрядные, то число узлов, действительных и потенциальных (каковыми являются вершины), на 1 меньше числа элементов ряда n+1-разрядных чисел. При 16-и вершинах двоичные числа на них четырехзначны, следовательно количество таксономических чисел будет на 1 меньше чем общее количество пятизначных двоичных чисел, которых 32; т. е. указанное число будет 31.

Алфавит, который будет рационально при этом использовать, в идеальном случае должен состоять из 32 букв. Можно взять, например, венгерский алфавит. Есть также албанский алфавит из 32-х букв. Ориентируясь на венгерский алфавит, примем следующие символы для обозначения классов:

Таблица 2.

A	B	C	Č	D	E	1	2	3	4	5	6
F	G	Ğ	H	I	J	7	8	9	10	11	12
K	L	M	Ń	N	O	13	14	15	16	17	18
P	Q	R	S	Š	T	19	20	21	22	23	24
U	V	W	X	Y	Z	25	26	27	28	29	30
Sz						0					

Вместо Sz для корня дерева можно взять Σ.

Алфавитными символами шифруются рубрики категориального дерева, за последними стоят множества элементов высказывания (словарных единиц). Целесообразно соотнести буквы алфавита с сокращенными обозначениями (сигнатурами) категорий.

Сокращенные обозначения категорий:

Элементарные формы (elements of predication) – EP

Знаменательные, или корневые (root) – R (RE)

Служебные (formal) – F (FE)

Номинальные (nominal) – N (NE)

Атрибутивные (attributive; definers) – A (AE)

Номинально-именные (nominal substantive) – NS

Глагольные (verbal) – V (VE)

Номинально-глагольные (nominal verbal) – NV

Атрибутивно-именные (substantive attributes) – SA

Атрибутивно-глагольные (verbal attributes; verbal definers – VA (VD)

Субъектно-именные (nominal actors) – $N_{(a)}$

Объектно-именные (object nominals) – ON

Объектно-глагольные (object verbals) – OV

Глагольно-глагольные (verbal verbals) – VV

Атрибутивно-именные **A** (substantive attributes **A**) – SA-I

Атрибутивно-именные **B** (substantive attributes **B**) – SA-II

Атрибутивно-глагольные **A** (verbal attributes / verbal definers/ **A**;) – VA-I (VD-I)

Атрибутивно-глагольные **B** (verbal attributes / verbal definers/ **B**;) – VA-II (VD-II)

Для служебных (formal) элементов тех же классов модифицируем те же сигнатуры, например, номинально-служебные – [- N]; атрибутивно-служебные – [- A] и т.д.

Соответствия букв алфавита и сигнатур можно представить в следующей таблице:

Таблица 3.

A	B	C	Č	D	E	RE	FE	NE	AE	[-N]	[-A]
F	G	Ğ	H	I	J	NS	NV	SA	VA	[-NS]	[-NV]
K	L	M	N	Ń	O	[-SA]	[-VA]	N(a)	ON	OV	VV
P	Q	R	S	Š	T	SA I	SA II	VA I	VA II	[-N(a)]	[-ON]
U	V	W	X	Y	Z	[-OV]	[-VV]	[-SA I]	[-SA II]	[-VA I]	[-VA II]
Sz						EP					

Логическая характеристика.

Назовем *логической характеристикой* конкретизацию идеи Универсальной Характеристики – такой, какой ее понимал Лейбниц, применительно к логике. Если в языке данная идея сравнительно легко конкретизируется с помощью *дерева* (благодаря бинарности языковых высказываний), то Логическую характеристику можно выявить в матричном (табличном) расположении классов, или их терминов, характеризуемых логическими высказываниями, описываемых формулами или обозначаемых символами. Бинарность же логических высказываний и формул неочевидна.

Чтобы разбиение уложенного в таблицу категориального ряда по два было возможным, необходимо, чтобы число его элементов соответствовало формуле 2^n; при этом множество 2^n будет совершенным при *n* четном (т.е. если $\frac{n}{2}$ выразится целым числом, или n = n´ + n´´, где n´ = n´´) и несовершенным при нечетном n ($\frac{n-1}{2}$ когда выразится целым числом). Т.о. совершенными будут матрицы (таблицы) с числом элементов (соответственно, ячеек) 2^2, 2^4, 2^6, ... 2^{2n} и несовершенными – 2^1, 2^3, 2^5, ... 2^{2n-1}.

Если мы возьмем ряд терминов с числом $2^5 = 32$ элементов в нем, то элементам такого ряда можно последовательно придать пятизначные двоичные числа (00000 00001 ... 11111) и обозначить термины (за которыми стоят предметные классы) алфавитными символами, количество которых равно числу элементов ряда.

При том, что для обозначения связок дерева (корня, узлов, вершин) достаточно 31 символов, теперь необходимы все символы того, например алфавита, один символ которого оставался нами не использованным (см. выше). Алфавитная матрица в таком случае примет следующий вид:

Таблица 4.

A	Ǎ	B	C	Č	D	E	F
G	Ğ	H	I	J	K	L	M
N	Ń	O	P	Q	R	S	Š
T	U	V	W	X	Y	Z	Sz

Или, чтобы сохранить соответствие обозначений классов матрицы аналогичным обозначениям на дереве:

Таблица 5.

A	B	C	Č	D	E	F	G
Ğ	H	I	J	K	L	M	N
Ń	O	P	Q	R	S	Š	T
U	V	W	X	Y	Z	Ă	Sz

Последовательное разбиение размещенного таким образом ряда можно представить, как:

AB...Sz
AB...N Ń O...Sz
AB...G ĞH...N ŃO...T UV...Sz
AB...Č DE...G ĞH...J KL...N ŃO...Q RS...T UV...X YZ...Sz
AB CČ DE FG ĞH IJ KL MN ŃO PQ RS ŠT UV WX YZ ĂSz
A B C Č D E F G Ğ H I J K L M N Ń O P Q R S Š T U V W X Y Z Ă Sz

Всего получаем 63 класса; в качестве обозначений для них можно взять сочетание начальной и конечной буквы класса:

Asz AN NSz ... Ysz ...

Классы пятой ступени разбиения сохранят те же обозначения (символы в классе индивидов для краткости можно не удваивать).

Классы и отношения. Для выражения отношений между членами разбиения (классами) примем обозначения: ↔ – символ наличия отношения между выбранными классами (A↔ Sz означает, что существует некоторое отношение между A и Sz); × – символ равноположенности объектов отношения; → – символ подчинения одного класса другому; отношения равноположенности суть конъюнкция (∧), дизъюнкция (∨), противопоставление (++); субординативные отношения (отношения подчинения) суть следование, или прямая импликация (⊃), и вхождение, или обратная импликация (⊂). В значении «есть» (нестрогого тождества, фактически – подчинения) употребляется символ → ; в значении «кроме» («except» в логической системе Дж. Буля) – приведенный выше символ ++ ; в значении «если» (нужном в формуле условного высказывания) будем употреблять + перед сим-

волом объекта, служащего условием, например: $+(a \to Q) \supset (a \subset PQ)$. Вместо знака $\to$ можно в приведенной формуле взять знак $=$ (строгого тождества).

В качестве символа отрицания примем надчеркивание (напр.: $a \to \bar{Q}$).

Отношения между классами констатируются в высказываниях. Чтобы записывать высказывания в виде формул, примем для разбиений следующие обозначения:

A Sz	*(a)*
AN ŃSz	*(b)*
AG ...	*(c)*
AC ...	*(d)*
AB ...	*(e)*
A ...	*(f)*

Тогда:

$f \to e$ – простое утвердительное высказывание;

$f \to \bar{e}''$ – простое отрицательное высказывание;

$(f' \wedge f'') \to e$ – объединяющее высказывание;

$f \to (e' \vee e'')$ – разделительное высказывание;

$f = a$ – общеутвердительное простое высказывание;

$f \neq b$ – общеотрицательное простое высказывание;

$nf = b$ – частноутвердительное простое высказывание;

$f' = A$ – единичное высказывание.

Возможны также формулы: $f \to e \to d \to c \to b \to a$, или $f \to (e, d, c, b, a)$; $a \supset b \supset c \supset d \supset e \supset f$, *или* $a \supset (b, c, d, e, f)$.

Знак (–) равно применим для выражения исключения (как *«кроме»*, «except» у Буля) и уступительного значения (*«хотя»*):

$-(f \to d) ++(f \to \bar{e})$, читающееся: «Хотя f есть d, однако f не есть e».

Высказывание же, записанное как: $+(f \to d) \supset (f \to c)$ читается: «Если f есть d, то f есть c». Формула: $+(f \to e') \supset (f \to \bar{e}'')$ выражает правило.

Применимы следующие действия сложения и вычитания:

$$(f' + f'') = e \qquad f' = (e - f'')$$

$$(e' + e'') = d \qquad e' = (d - e'')$$

....

$$(b' + b'') = a \qquad b' = (a - b'')$$

Обозначения признаков. Целесообразно различать термины (предметы и их классы) и признаки, даже если мы выделяем класс предметов по признаку, которым обладают входящие в него элементы. Если

термин *a* обладает признаком *p*, т.е. имеет место отношение *a(p)*, то, чтобы отнести *a* к классу, выделяемому по признаку *p*, мы пишем: *a(p)* → *q(p),* где *q* есть множество элементов, обладающих признаком *p*.

Когда в соответствии с признаками классифицируются понятия, то такая классификация является смысловой. С ее помощью можно, вероятно, построить *логику дихотомий*, о которой говорил Лейбниц. Для этой цели лучше подходят совершенные матрицы (квадраты чисел и символов) с числом элементов – 2^4, 2^6 и др. Каждый термин понятийного ряда маркируется при этом сочетаниями двух, как минимум, признаков (основного и вторичного). Поэтому в знакомой ицзинистам таблице из 2^6 элементов, мы обозначим последние сочетаниями символов *a b c d e f g h* по два:

Таблица 6.

aa	ab	ac	ad	ae	af	ag	ah
ba	bb	bc	bd	be	bf	bg	bh
ca	cb	cc	cd	ce	cf	cg	ch
da	db	dc	dd	de	df	dg	dh
ea	eb	ec	ed	ee	ef	eg	eh
fa	fb	fc	fd	fe	ff	fg	fh
ga	gb	gc	gd	ge	gf	gg	gh
ha	hb	hc	hd	he	hf	hg	hh

Если *a b* ... *h* обозначим одинаково, как *p*, то все множество *A* обладающих признаком *p′* терминов будет состоять из *A(pp), A(pq)* и *A(qp)*, где *q* есть признак, отличающийся от признака *p*.

Обозначение терминов попарными буквенными символами экономно, хотя заслоняет бинарность системы. В идеальном случае, видимо, так должны были бы быть расположены наименования гексаграмм «Книги Перемен», которые, по существу, не являясь универсалиями, традиционно интерпретируются как универсалии. Собственно, не термины, но вещи, явления, ситуации и события, стоящие за терминами, понимаются как универсальные. Вероятно, существовала двухмерная классификация наименований гексаграмм, и в сохранившихся расположениях этих символов угадываются и вектор X, по которому ранжируются сферы жизнедеятельности древнекитайского полиса, и вектор Y, по которому выстраиваются относимые к каждой сфере реалии. Нельзя ожидать, чтобы такая классификация, которую, скорей всего, держали в уме, была точной. Правильные

же расположения гексаграмм могут помочь определить соответствие им наименований и в каких-то случаях вернуть наименование на нужное место. Такое расположение наименований, не привязывая их к собственно гексагарамм, можно представить (ради выделения классов) примерно в следующем виде:

Таблица 7.

乾	泰	大有	大壯	大畜	同人	賁	豐
坤	否	屯	蠱	小畜	睽	剝	困
習坎	未濟	謙	中孚	家人	蒙	升	臨
晉	既濟	豫	无妄	頤	明夷	井	觀
震	損	訟	師	大過	履	革	旅
巽	益	比	復	小過	遯	萃	歸妹
艮	恆	需	咸	姤	蹇	鼎	節
噬嗑	兌	夬	離	解	隨	渙	漸

Таблица 8.

«Созидание»	«Согласие»	«Богатство»	«Отвага»	«Крупный скот»	«Свои»	«Сверкание»	«Обилие»
«Государыня»	«Неприятие»	«Трудности»	«Вред»	«Мелкий скот»	«Разлука»	«Небрежение»	«Нехватка»
«Двойной ров»	«Еще не переправились»	«Трудолюбие»	«Верность середины»	«Домашние»	«Пелена»	«Высота»	«Посещение»
«Возвышение»	«Уже переправились»	«Праздность»	«Безупречность»	«[Вос]питание»	«Просвещение варваров»	«Колодец»	«Созерцание»
«Гром»	«Убыль»	«Спор»	«Войско»	«Большая переправа»	«Наступание»	«Перевязь»	«Дозор»
«Мягкость»	«Прибавление»	«Сближение»	«Возвращение»	«Малая переправа»	«Бегство»	«Толпа»	«Невестка»
«Крепость»	«Устойчивость»	«Стесненность»	«Собирание сил»	«Заговор»	«Преграда»	«Треножник»	«Затвор»
«Разгрызание»	«Обмен»	«Решимость»	«Расставание»	«Развязывание»	«Следование»	«Окропление»	«Приплытие»

В столбцах представлены классы: I. Задающие признак членов ряда наименования; II. Характеризующие внешнюю ситуацию наименования; III. Определяющие внутреннюю ситуацию наименования; IV. Наименования характеризующие готовность к военным действиям; V. Относящиеся к домашнему хозяйству наименования; VI. Наименования, относящиеся непосредственно к военным действиям; VII. Наименования, относящиеся к обрядам и торжественным случаям; VIII. Касающиеся родственных связей и семейных уз наименования.

В 1-м ряду наименования относятся к наилучшему состоянию дел; во 2-м – к наименее благоприятному их положению; в 3-м ряду наименования передают идею продвижения от неблагоприятного положения к наилучшему результату; в следующем ряду они демонстрируют ход военной кампании; в 5-м ряду наименования более касаются заключения мира; в следующем ряду наименования характеризуют неудачные военные действия; и в последнем ряду наменования показвают, как разрешаются относящиеся к тому или иному роду ситуации.

Подобная аранжировка наименований *гуа* «Книги перемен», должно быть, соблюдалась при квадратном расположении гексаграмм, соответствующем правилу Чжоуского И цзина (см. Табл. 9 в «Принципах расположения»).

Разместив в этой же матрице существующую последовательность гексаграмм «И цзина», мы получим картину, представленную Таблицей 9 (см. ниже).

Если допустить, что наименования гексаграмм оставались за ними при всех нарушениях последовательности, то первоначально они бы выстроились так, как показано в Таблице 10.

При расположении гексаграмм в правильной убывающей последовательности (Таблица 11) связь наименований по смыслу заметна более чем в разположении их в тексте (ср. с Таблицей 8). Она показывает, что наименования 5-й и 6-й гексаграмм поменялись с течением времени местами. Это видно и по Таблице 9, где положение этой и следующей за нею пары (гексаграмм №8 и №7), а также премена мест *гуа* в последней подтверждаются. В 5-й и 6-й гексаграммах меняются местами только наименования, гексаграммы сохраняют позиции.

Таблица 9. (Квадратное размещение наименований гексаграмм в сохранившейся последовательности гексаграмм «Книги перемен»).

«Созидание»(1)	«Согласие»(11)	«Трудности» (3)	«Свои» (13)	«Небрежение» (23)	«Бегство» (33)	«Решимость» (43)	«Приплытие» (53)
«Государыня» (2)	«Неприятие» (12)	«Пелена» (4)	«Богатство» (14)	«Возвращение» (24)	«Отвага» (34)	«Заговор» (44)	«Невестка» (54)
«Разгрызание» (21)	«Собирание сил» (31)	«Стесненность» (5)	«Трудолюбие» (15)	«Безупречность» (25)	«Возвышение» (35)	«Толпа» (45)	«Обилие» (55)
«Сверкание» (22)	«Устойчивость» (32)	«Спор» (6)	«Праздность» (16)	«Крупный скот» (26)	«Просвещение варваров» (36)	«Высота» (46)	«Дозор» (56)
«Убыль» (41)	«Гром» (51)	«Войско» (7)	«Следование» (17)	«[Вос]питание» (27)	«Домашние» (37)	«Нехватка» (47)	«Крепость» (57)
«Прибавление» (42)	«Мягкость» (52)	«Сближение» (8)	«Вред» (18)	«Большая переправа» (28)	«Разлука» (38)	«Колодец» (48)	«Обмен» (58)
«Верность середины» (61)	«Уже переправились» (63)	«Мелкий скот» (9)	«Посещение» (19)	«Двойной ров» (29)	«Преграда» (39)	«Перевязь» (49)	«Окропление» (59)
«Малая переправа» (62)	«Еще не переправились» (64)	«Наступание» (10) [«Решимость»]	«Созерцание» (20) [«Расставание»]	«Расставание» (30)	«Развязывание» (40)	«Треножник» (50)	«Затвор» (60)

Таблица 10. (Квадратное размещение наименований
в восстановленной последовательности гексаграмм «Книги перемен»).

«Созидание» (1)	«Согласие» (11)	«Крупный скот» (26)	«Отвага»(34)	«Стесненность»* (5)	«Богатство» (14)	«Мелкий скот» (9)	«Решимость» (43)
«Государыня» (2)	«Неприятие» (12)	«Безупречность» (25)	«Бегство»(33)	«Спор»(6)*	«Свои»(13)	«Наступание» (10)	«Заговор» (44)
«Двойной ров» (29)	«Еще не переправились»(64)	«Небрежение» (23)	«Праздность» (16)	«Сближение» (8)	«Возвышение» (35)	«Созерцание» (20)	«Толпа»(45)
«Расставание» (30)	«Уже переправились»(63)	«Возвращение» (24)	«Трудолюбие» (15)	«Войско» (7)	«Просвещение варваров» (36)	«Посещение» (19)	«Высота»(46)
«Крепость» (57)	«Малая переправа» (62)	«Пелена»(4)	«Развязывание» (40)	«Приплытие» (53)	«Собирание сил»(31)	«Окропление» (59)	«Нехватка» (47)
«Гром»(51)	«[Вос]питание» (27)	«Трудности» (3)	«Преграда» (39)	«Невестка» (54)	Устойчивость» (32)	«Затвор»(60)	«Колодец» (48)
«Мягкость» (52)	«Верность середины» (61)	«Сверкание» (22)	«Обилие»(55)	«Прибавление» (42)	«Следование» (17)	«Домашние» (37)	«Перевязь» (49)
«Обмен»(58)	«Большая переправа»(28)	«Разгрызание» (21)	«Дозор»(56)	«Убыль» (41)	«Вред» (18)	«Разлука»(38)	«Треножник» (50)

* 1). Наименования №№ 63 и 64 поменялись в паре местами, о чем свидетельствует и позиция триграммы *ли*. 2). «Малая переправа» и «Большая переправа» в любом случае оказались разъединенными; видимо, последняя гексаграмма, называлась «Воспитанием». 3) №№ 15 и 16 лишь меняются местами; №№ 5 и 6, 7 и 8 сохраняют позиции относительно друг друга, №№ 7 и 8 лишь меняются местами, так же 13 и 14 меняются местами. 4). №№ 35 и 36 сохраняют позиции.

Таблица 11. (Наименования *гуа* в обратной их последовательности).

«Созидание» (1)	«Решимость» (43)	«Богатство» (14)	«Отвага» (34)	«Мелкий скот» (9)	«Стесненность» (5) д. б. «Спор» (6)	«Крупный скот» (26)	«Согласие» (11)
«Наступание» (10)	«Обмен» (58)	«Разлука» (38)	«Невестка» (54)	«Верность середины» (61)	«Затвор» (60)	«Убыль» (41)	«Посещение» (19)
«Свои» (13)	«Перевязь» (49)	«Расставание» (30)	«Обилие» (55)	«Домашние» (37)	«Уже переправились» (63)	«Сверкание» (22)	«Просвещение варваров» (36)
«Безупречность» (25)	«Следование» (17)	«Разгрызание» (21)	«Гром» (51)	«Прибавление» (42)	«Трудности» (3)	«[Вос]питание» (27)	«Возвращение» (24)
«Заговор» (44)	«Большая переправа» (28)	«Треножник» (50)	«Устойчивость» (32)	«Мягкость» (57)	«Колодец» (48)	«Вред» (18)	«Высота» (46)
«Спор» (6) д. б. «Стесненность» (5)	«Нехватка» (47)	«Еще не переправились» (64)	«Развязывание» (39)	«Окропление» (59)	«Двойной ров» (29)	«Пелена» (4)	«Войско» (7)
«Бегство» (33)	«Собирание сил» (31)	«Дозор» (56)	«Малая переправа» (62)	«Приплытие» (53)	«Преграда» (40)	«Крепость» (57)	«Трудолюбие» (15)
«Неприятие» (12)	«Толпа» (45)	«Возвышение» (35)	«Праздность» (16)	«Созерцание» (20)	«Сближение» (8)	«Небрежение» (23)	«Государыня» (2)

Двоичность в терминах аристотелевой логики

Наиболее ранний известный пример двоичного разбиения в логике – это древо Порфирия (arbor Porphyriana[13]):

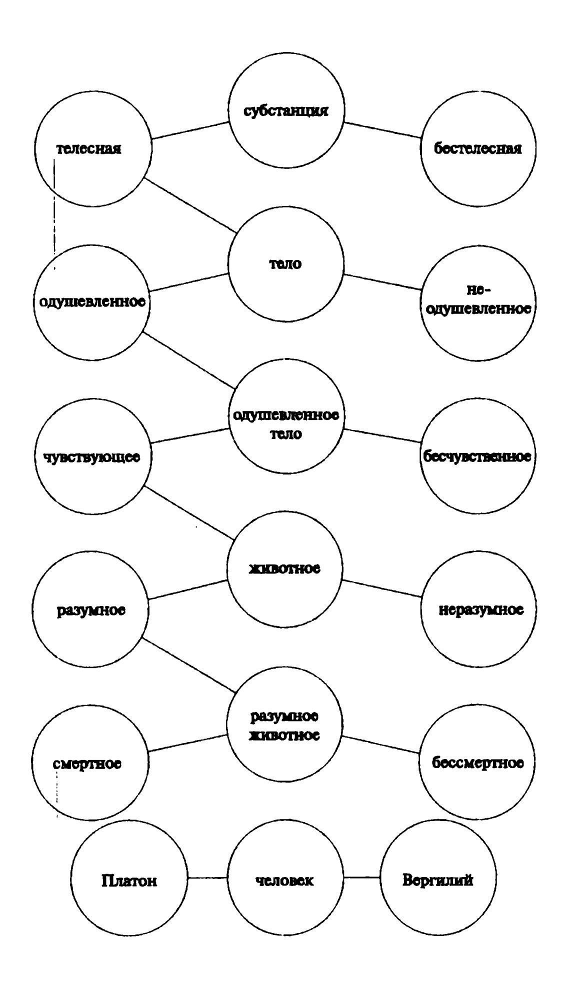


Рис. 5.

У Порфирия в виде дерева представлена из десяти логических категорий Аристотеля только субстанция. Уместно будет перечислить все категории, которые суть: сущность (to on, oysia[14]), количество (to poson), соотнесенное (to pros ti), качество (to poion, poiotēs), действие (to potein, praxis), претерпевание (to paschein),состояние (pathē, pathos), положение (thesis), место (topos), время («когда» pote). При некотором ее расширении вся таблица этих категорий может быть схематизирована по двоичному принципу, как, например, в следующей таблице:

существующее	отсутствующее
субстанция	акциденция
качество	модус
действие	условие, состояние
собственное действие	претерпевание
принадлежность	позиция
обладание	свойство
место	положение
количество	ценность

Чтобы этот список был сопоставимым с латинизированным списком Аристотеля, дадим латинские термины: (1)praesentia – (2)absentia[15], (3)substantia – (4)accidentia, (5)qualitas – (6)modus, (7)actio – (8)conditio, (9)factio – (10)patientia, (11)participium – (12)situs, (13)habitio – (14)proprium, (15)locus – (16)possum, (17)quantitas – (18)valor. Каждая пара здесь представляет разбиение одной из категорий более высокого ранга; члены разбиения не пересекаются.

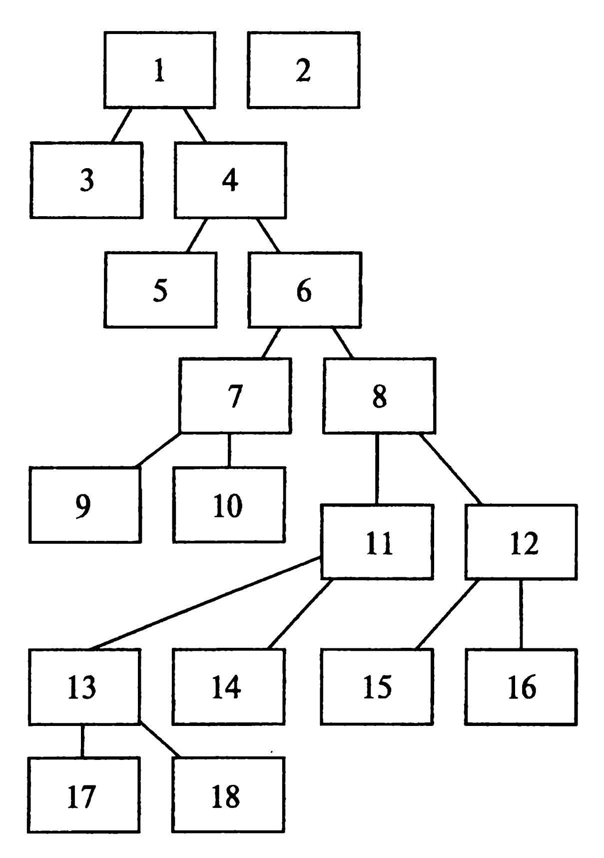


Рис. 6.

Субстантивная ветвь древа Порфирия может быть несколько восполнена[16]:

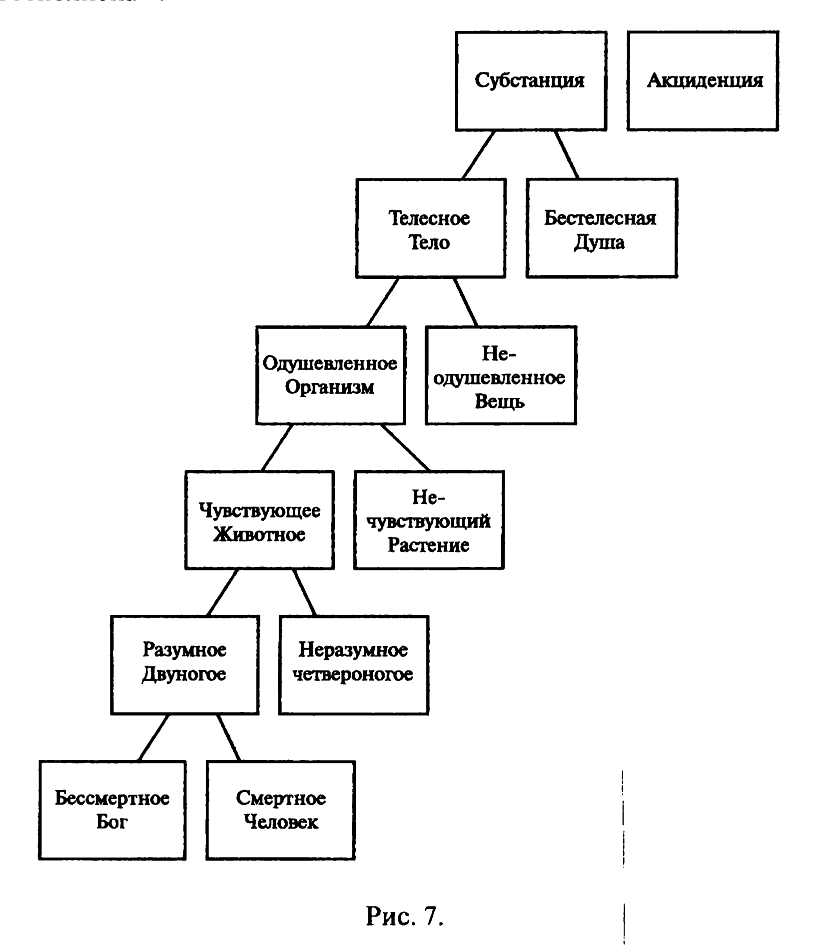


Рис. 7.

Соответствующая формуле $(2 + n)^2$, где n = 0 или целому положительному числу, ступень бинарного разбиения может быть представлена двухмерной таблицей. Так, доведя деление (без пропусков) до IV ступени, можно получить подобный табельный ряд (см. Табл. 15) и разместить его следующим образом.

Таблица12.

Плотное (1111)	Неплотное (1110)	Растение (1101)	Животное (1100)
Фигура (1011)	Состав (1010)	Чувство (1001)	Разум (1000)
Оформленное (0111)	Бесформенное (0110)	Неразумное (0101)	Разумное (0100)
Видимое (0011)	Невидимое (0010)	Не различающее (0001)	Различающее (0000)

Если мы обозначим табельные классы буквами a b c d e f g h i j k l m n o p, а также сигнатурами (для множества) из начальных и конечных этих символов, то можно указать на отношения вхождения:

$(1111 \ldots 0000) \subset ap$
$(1111 \ldots 1000) \subset ah$
$(1001 \ldots 0000) \subset ip$
$(1111 \ldots 1100) \subset ad$
$(1011 \ldots 1000) \subset eh$
$(0111 \ldots 0100) \subset il$
$(0011 \ldots 0000) \subset mp$

Не трудно соотнести пары чисел с элементами III ступени разбиения. Кроме того таблица позволяет некоторым образом судить о сочетаемости вещей и признаков.

Ряды контрарных признаков.

Перекрестная табличная форма классификации должна, вероятно, легче всего подходить для парно-противоположных терминов. Такие классификации могут оказаться полезными при упорядочении субстанциальных сущностей (предметной систематизации) и при построении классификационных рядов. Контрарность и тождество, возможно, лежат в основе некоторого универсального периодического закона.

Один из наиболее ранних перечней «противоположных начал», известных пифагорейцам, приводит Аристотель в 5-й главе Первой книги «Метафизики»: «Другие пифагорейцы утверждают, что имеется десять начал, расположенных попарно: предел и беспредельное, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и

женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое»[17]. Греческие соответствия здесь: peras – apeiron, to peritton – artion, to hen – plēthos, dexion – aristeron, andrikon – gynekeion,ēremaion – kineton, orton –kyrtōn, phōs – skōtos, agathon – to kakon, tetragonos – [kyklos][18].

Не исключено, что в перечисленных десяти парах (каждая из которых могла бы быть обозначена числом в пределах пифагорейской десятки) есть система, и что ряды противоположностей, идущие далее «начальных» пар, подчиняются четырем, составляющим в сумме десятку, числам.

В Китае привычка мыслить парными категориями уходит в глубокую древность, хотя в текстах встречаются лишь примеры, иллюстрирующие принцип, и такого полного списка, какой дан у Аристотеля, здесь не найти. Ряды парных понятий, относимых к известным категориям *инь* и *ян*, могли расходиться в несохранившихся ранних сочинениях представителей «школы *инь ян*». Очевидно, что нельзя датировать традицию временем источника, в котором о ней упоминается. О теории *инь ян* говорится в «Го юе» – «памятнике, составленном в IV или III в.в. до н. э.[19] ». В главе «Речи царства Чжоу» этого памятника говорится: «Когда светлое начало лежит внизу и не в состоянии выйти, а темное начало давит на него сверху и не дает подняться, происходят землетрясения»[20].

В «Люйши чуньцю» – памятнике III в. до н. э. учение об *инь ян* представлено в развернутом виде: «Из великого единого появляются два начала, из двух парных сущностей – *инь* и *ян*. ...Одно стремится вверх, другое опускается вниз. Объединяясь, образуют тела»[21]. Что вполне созвучно еще одному сообщению Аристотеля о пифагорейцах же: «...Они число принимают за начало – и как материю для существующего, и как [выражение] его состояний и свойств, а элементами числа они считают четное и нечетное, из коих последнее – предельное, а первое – беспредельное; единое же состоит у них из того и другого (а именно: оно и четное и нечетное, число происходит из единого, а все небо... – это числа»[22].Совпадение двух воззрений станет еще более знаменательным, если принять во внимание, что цитируемой рассуждение об *инь ян* взято из главы о музыке.

Мы приведем еще одно текстуальное совпадение. Как сказано в китайском тексте: «Небо порождает *инь* и *ян*, холод и жару, сушь и влагу, смену четырех сезонов, превращения тьмы существ, кои могут быть как благотворны, так и вредоносны. Мудрец познает соотношение *инь* и *ян* и отличает благотворное для тьмы существ, дабы помогать жизни»[23]. И очень похожее рассуждение есть в «Гиппократовом

сборнике»: «Если в самом деле есть нечто теплое и холодное, сухое или влажное, что вредит человеку, то и следует тому, кто захочет правильно лечить, помогать теплом через холодное, холодному посредством теплого, сухому посредством влажного и влажному через сухое»[24].

В первом разделе Большого Комментария (Сицы чжуани) также дается перечень парных противоположностей, таких как Небо и Земля (*тянь ди*) **a***, Высокое и Низкое[25] (*цзунь бэй*) **b**, Дорогое и Дешевое (*гуй цзянь*) **c**, Движение и Покой (*дун цзин*) **d**, Нечетное и Четное (*ган жоу*) **e**.

Когда бы ни были составлены или записаны сохранившиеся до ныне тексты, знания и представления в них изложенные, относятся к глубокой древности. Можно дополнить имеющуюся картину; полезно также выстроить предположительную полную картину. Для соотнесения противоположностей с характеристическими числами необходим более подробный, чем имеющиеся, список пар; например, такой:

Таблица 13.

	число	**качество**	**позиция – мера**	**объем**
величина	большое малое	тяжелое легкое	далекое близкое	широкое узкое
положение	нечетное четное	твердое мягкое	высокое низкое	прямое кривое
состав	единое многое	влажное сухое	глубокое мелкое	полное пустое
отношение	часть целое	холодное теплое	внешнее внутреннее	просторное тесное

* Здесь и далее латинскими буквами после китайских терминов, имен и названий отсылаем к иероглифическому указателю (стр. 402).

Для данного количества признаков в качестве характеристических достаточными будут пятизначные двоичные числа:

Таблица 14.

11111 00000	11110 00001	11101 00010	11100 00011
11011 00100	11010 00101	11001 00110	11000 00111
10111 01000	10110 01001	10101 01010	10100 01011
10011 01100	10010 01101	10001 01110	10000 01111

Толкование символов «И цзина» Иоахимом Буве и нумерологическая традиция

И. Буве, французский миссионер в Китае, открыл Лейбницу, насколько тесно идеи этого европейского философа смыкаются с древней китайской мудростью.

Буве родился в 1656 г. в г. Ле-Мане на С.-З. Франции. В 1685 г. он был включен в состав «научной экспедиции», отправленной в Китай Людовиком XIV по настоятельной просьбе Фердинанда Вербиста (1623 – 1688), давно уже (с 1641 г.) служившего в миссии и тем известного, что он исправил официальный китайский календарь[26]. Отправленная французским королем группа миссионеров вся состояла из математиков. В нее вошли Ж. де Фонтанэ, сам Буве, Л. Леконт, Фр. Жербийон, Кл. Виделу и Ги Ташар. Буве и Жербийону было предназначено судьбой обучать китайского, маньчжурской крови, императора Канси математике и другим наукам.

Усилия европейских миссионеров были направлены не только на то, чтобы повлиять на политику и духовность великой восточной державы, какой был и представлялся Китай, но чтобы взять здесь также то, что ценное, и обогатить европейскую культуру – познакомить, в частности, Европу (и как можно более основательно) с китайской литературой и запечатленной в письменных памятниках, а также сохраняющейся в живой традиции мыслью. И. Буве и те, кто думал так-

же как и он, нашли путь, которым можно эту задачу непосредственно осуществить: показав несомненное, по их убеждению, внутренне и идущее от истоков родство двух духовных традиций.

Толкование этими миссионерами составляющих конфуцианский канон древних текстов стало позже называться (по аналогии с оформившимся позднее направлением богословской мысли) «фигуризмом». Указанное направление было скорей методом, «состоящим в систематизации высказываний из Ветхого Завета, понимаемых фигурально, так чтобы представить в библейских образах историю [христианской] церкви и предсказать ее ход в будущем таким же способом»[27]. Таково основное определение термина «фигуризм». Но он также «употребляется иногда для характеристики апологетической системы XVII – XVIII в.в., задуманной и изложенной отцами [-миссионерами] де Премаром, Буве и Фуке и имеющей целью показать китайцам, что их древнее философское учение сравнимо с библейским и что оно является выражением первобытного Откровения и подспудно (mystérieusement) смыкается с книгами Ветхого Завета (посредством 'фигур', ключ к которым предложили отцы). Достаточно им подняться выше него (de le dépasser), чтобы прийти к Евангелию»[28].

Вот, что пишет об этом (в письме аббату Биньону) сам Буве: «Не существует ни одной тайны в христианской религии, ни одной догмы в нашем богословии, ни одной максимы в святости нашей морали, которая не была бы в этих [древних китайских] книгах раскрыта с потрясающей ясностью и многими способами – столь же изобретательно, сколь возвышенно, и, как правило, с помощью тех же образов и символов, что и в [наших] священных текстах»[29].

Очевидно, термин «фигуры» означает здесь «образы», и такой основной смысл вкладывает в него Буве. Однако в контексте «Книги перемен» и ее начертаний – вообще в широком контексте китайской философии – он может быть вполне адекватно понят, как «число». Поэтому «фигуризм» Буве, Премара и Фуке называют еще «символизмом в богословии» (theologia symbolica), называли даже их «ицзинистами»[30], правильней было бы взять (по отношению к Буве, во всяком случае) термин «нумерология», поскольку символы , в его глазах, представлены числами, а числа важны потому, что за ними стоит нечто более значимое; числа сакральны. И поскольку для Буве существует связь чисел и событий – божественных актов, в частности, – концепция его оказывается близкой лейбницевской идее Универсальной Характеристики.

Единомышленником Буве можно назвать Жана-Фансуа Фуке[31] (Foucqet; годы жизни: 1663 – 1739?) – так же миссионера в Китае, принадлежавшего иезуитскому ордену. Фуке прибыл в Китай в 1699 г., а при возвращении в Европу (в 1722 г.) захватил с собой 4000 томов китайских книг. Известно его сочинение «Tabula chronologica historiae sinicae connexa cum cyclo qui vulga *kia tse* dicitur»[32]. Некоторые пассажи из «Шу цзина» – древнейшего китайского исторического текста поразили воображение Фуке тем, что подсказывали близкие, как виделось ему, аналогии с христианскими представлениями. Изучая памятник под таким углом зрения, он пришел к выводу, что в нем в аллегорической форме излагаются истины учения Спасителя и порой с той же ясностью, что и в Библии и Евангелиях[33].

Сходным образом понимал «Шу цзин» отец Жозеф-Анри де Премар (1666 – ок. 1735) – тоже иезуит, который отправился в качестве миссионера в Китай в 1698 г. Главные его сочинения: «Recherches sur les temps antérieurs à ceux don't parle le Chou King et sur la mythologie chinoise (Изыскания о времени предшествующему описываемым в «Шу цзине» и по китайской мифологии)»[34]; «Selecta quaedam vestigia praecipuorum religionis christianae dogmatum ex antiquis Sinarum libris eruta (Некоторые выбранные свидетельства главнейших догматов христианской религии, извлеченные из древних китайских книг)» (Canton, 1724) и «Notitia linguae sinicae (Заметки по китайскому языку)», изданы в 1831 г. в Малакке.

Как и Буве, Премар находил, что китайские канонические тексты высоко духовны; раскрытие символического подтекста, представляющего подлинное их содержание, полагал он, позволит возвысить их до уровня пророческих книг[35]. Премар употребляет тот же термин, что и Буве (в письме Лейбницу от 8 ноября 1702 г.): 'образы (figures)', имеющий принципиальное смысл и предполагающий скрытую символику в 'образах', характеризующих стиль этих древних памятников. «Сокровенное учение в древних канонах» – говорит он, – «спрятано за различными образами и за внешней символикой, которая облачает его подобно скорлупе. Это столь же многочисленные загадки, разгадка к которым китайцами утрачена. Они видят оболочку и поясняют, что за нею скрывается нечто удивительное. Но в чем состоит это удивительное? Они не могут его распознать...»[36].

За образами ('фигурами': от *лат.* fingo – образовывать, формировать; лепить, изображать), сколь бы широкий смысл ни вкладывали в этот термин французские исследователи древней китайской литературы и духовности, понимая его, как: иносказание (троп), живой образ, выражение, стилистический прием, многозначность слова и

знака, за образом, символом, тропом нередко стояло число, связующее образы и символическое. Например, в «Ши цзине (Книге Песен)» – одном из четырех фундаментальных конфуцианских текстов – отец де Премар нашел образ агнца с проколотой в пяти местах шкуркой, увидев здесь предзнаменование пяти крестных ран распятого Христа[37].

Крестообразная форма знака *ши* 十 'десять' привлекла внимание и Буве и Премара еще и тем также, что и римская цифра X – тоже крест, пусть иначе повернутый, но подкрепляющий идею общих истоков для того и другого письма письма. Уместно при этом вспомнить о крестообразном расположении чисел от 1 до 10 «Плана с реки Хуанхэ (*Хэ ту*)», связываемого, как и «Письмена реки Ло (*Ло шу*)» с символами «Книги перемен».

Из 42-й главы важнейшего даосского текста – «Дао дэ цзина» (в которой говорится: «*Дао* рождает одно; одно рождает два; два рождает три; три рождает все сущее; все сущее полагается на *инь*, несет в себе *ян* и растворяет *ци*»[38]) Премар заключает, что китайцам «было известно таинство Пресвятой Троицы»[39].

Довольно очевидно, что существует тесная аналогия между нумерологией и символизмом этого течения (в католическом богословии и рождающейся европейской синологии одновременно) с одной стороны и китайским Учением об Образах и Числах (*Сян шу сюэ*) – с другой.

Таблица 15.

Субстанция (1)*								Акциденция (2)							
Тело (3)				Форма (4)				Собственное (5)				Дифференцирующее (6)			
Физическое тело (7)		Организм (8)		Вид (9)		Душа (10)		Одушевленное (11)		Неодушевленное (12)		Чувствующее (13)		Нечувствующее (14)	
Плотное Тело (15)	Неплотное Тело (16)	Растение (17)	Животное (18)	Фигура (19)	Состав (20)	Чувство (21)	Разум (22)	Разумное (23)	Неразумное (24)	Оформленное (25)	Бесформенное (26)	Различающее (27)	Неразличающее (28)	Видимое (29)	Невидимое (30)

---

* Таксономические числа проставлены согласно Рис. 4 (см.).

Учение об Образах и Числах в Китае

Учение об Образах и Числах основывается на «Книге перемен» и высказываниях о числах, Образах и происходящих во Вселенной или в человеческой жизни Превращениях, в канонических комментариях к ней.

В Крыльях «Книги Перемен» («И чжуани») термины *сян* и *шу* встречаются многократно. Например, в Первом разделе «Сицы чжуани» («Комментария к Прилагаемым Суждениям»):

«Тройка и Пятерка [в «Книге Перемен»] проходят Превращения; и мудрен*ы* в ней числа. В ней превращения – сквозные и последовательные, поэтому свершаются скрижали Неба и Земли. Предельны в ней числа, поэтому незыблемы символы в Поднебесной. Нет предела превращениям в Поднебесной»[40].

В летописи «Чуньцю – Цзо чжуани» (Си-гун, 15-й год) говорится о возникновении понятий *сян* и *шу* и о том, что все существующее обладает формой и определенными количественными характеристиками: «Черепаший панцирь – это Образы, стебли тысячелистника – это числа. Вещи существуют, следовательно есть Образы; раз есть Образы, следовательно [вещи] умножаются; раз умножаются, следовательно есть числа»[41].

Образы, как некие обобщающие символы, ассоциировались, как видим, с трещинами на панцире черепахи, получающимися при гадании. Принятые наименования таких трещин перечислены в главе «Хун фань» **g** («Всеобъемлющий образец») «Книги исторических документов» («Шу цзин» **h**, или «Шан шу» **i**): «Гадание. Пусть государь поставит людей гадать на панцире черепахи и стеблях тысячелистника и повелит гадать. Скажут: ‘дождь’ (*юй* **j**), скажут: ‘перестанет’ (*цзи* **k**), скажут: ‘слезы’ (*ти* **l**), скажут: ‘туман’ (*у* **m**), скажут: ‘преодоление’ (*кэ* **n**),скажут: ‘постоянство’ (*чжэнь* **o**), скажут: ‘сожаление’ (*хуэй* **p**). Всего семь. На черепахе – пять. Гадать нужно дважды. Больше – будет ошибка»[42].

Пять приведенных здесь образов были затем, очевидно, соотнесены с Пятью Началами (*у син*), о чем свидетельствует так же встречающаяся в «Цзо чжуани» формула гадания на панцире черепахи: *юй шуй ши хо* **q** «выпала вода с направлением к огню»[43]. Такое соотнесение, возможно, оказалось шагом по пути к Образам восьми триграмм «Книги перемен», обозначенным в Третьей главе «Шо гуа чжуани»:

«Небо и Земля устанавливают позиции; Гора и Озеро создают тягу; Гром и Ветер притягивают друг друга; Огонь и Вода не задевают друг друга »[44].

Небо (*тянь* **r**) и Земля (*ди* **s**) здесь – Образы триграмм «Цянь» и «Кунь», соответственно; Гора (*шань* **t**) и Озеро (*цзэ* **u**) – триграммы «Гэнь» и «Дуй»; Гром (*лэй* **v**) и Ветер (*фэн* **w**) – это «Чжэнь» и «Сунь», а Огонь (*хо* **x**) и Вода (*шуй* **z**) суть «Ли» и «Кань».

Из имен последователей или даже создателей этого учения называются прежде всего имена конфуцианских философов эпохи Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.) Мэн Си **aa** и Цзин Фана **ab**. В свете учения об Образах и Числах они комментировали «Книгу перемен» и обращались к *ба гуа* (восьми триграммам), числам *инь* и числам *ян* (четным и нечетным соответственно) с целью предсказания стихийных бедствий, привлекая сюда в той или иной мере астрономию, хронографию, теорию музыки.

Согласно историческим текстам ханьского времени, Мэн Си (I в. до н. э.) изучал чжоускую «Книгу перемен» у Тянь Ван-суня **ac**, тот – у Дин Куаня **ad**, последний – у Тянь Хэ **ae**; Тянь Хэ (II в. до н. э.) принял традицию «Чжоу и» по линии, идущей от Шан Цюя **af** – ученика Конфуция. От Мэн Си идет схема соответствий 64-х гексаграмм «Книги перемен» календарно-климатическим периодам и идея зависимости энергии *гуа* от «состояний общемировой субстанции»[45]. Очевидно, что в соответствие приводятся 64 гексаграммы и 24 годовых сезона[46]. Из 384-х черт (полное число черт всех гексаграмм) на каждый сезон приходится по 16 ($2\frac{2}{3}$ *гуа*), или по 8 *гуа* на три сезона.

Цзин Фан (77 – 37 г.г. до н. э.) – последователь Мэн Си воспринял это учение через Цзяо Янь-шоу **ag** (I в. до н. э.). главное его сочинение – «Цзин-ши и чжуань» («Комментарий г-на Цзина к «[Чжоуским] Переменам»»). Объяснял процессы в мире с помощью понятия *бянь тун* **ah** – «приспособление».

Цзин Фану, возможно, известно было, что когда-то существовало расположение гексаграмм «И цзина» в виде календаря. Ю.К. Щуцкий конспективно передает эту мысль по книге каноноведа конца XIX – начала XX в. Пи Си-жуя «Цзин сюэ тун лунь»: «Согласно Цзин Фану, 60 гексаграмм распределяются по году и каждому дню соответствует одна черта. Оставшиеся же четыре гексаграммы, а именно: Чжэнь, Ли, Дуй, Кань (№ 51, 30, 58, 29), управляют не временем, а пространством»[47]. Насколько мы можем судить по перечисленным в «остатке» гексаграммам, Цзин Фан пользовался при этом, круговым расположением Фуси, известным, разумеется с глубокой древности. Однако правильное календарное расположение было уже утрачено.

Если Мэн Си и Цзин Фан являются представителями «школы текстов новых письмен» в каноноведении (*цзин сюэ*), то Чжэн Сюань **ai** (127-200 н. э.), изучавший «Книгу перемен» в версии Цзин Фана,

был тем не менее адептом «школы текстов старых письмен» (*гу вэнь сюэ*), заявившей о себе позже «школы текстов новых письмен». Чжэн Сюань подчеркивал идею цикличности Перемен и возвращения всего сущего к своему началу и в этом ключе трактовал смысл названия одной из упоминаемых в литературе версий «И цзина» – «Гуй цзан» **aj**, как «Возвращение в сокровищницу»[48]. Он исходит в толковании «Книги перемен» также из учения Фэй Чжи **ak** (II в. до н. э.) и говорит о «соотношении черт гексаграмм с 28 [лунными] зодиакальными созвездиями (*сяо чэнь*)»[49], развивая тем самым календарную тему, которая есть у Цзин Фана.

Последователем учения Мэн Си в русле «школы текстов новых письмен» является и Юй Фань **al** (164 – 233), занимавший разные должности при Сунь Цэ и Сунь Цюане, правителях в княжестве У; советник в У (когда последнее стало царством в эпоху Троецарствия), кононовед. Изъясняя «Книгу перемен», устанавливал парные соответствия позиций Восьми Триграмм, десяти «небесных стволов», Пяти Начал (*у син*), высказывал суждения относительно Образов и чисел. Считал, что прежние комментаторы «И цзина» слишком увлекались разметкой фраз, уходя от текста.

В положениях всех школ были, с его точки зрения, недостатки, а потому их следовало тщательно пересмотреть, основываясь на том, что верно. Сохранились его сочинения «Доклад-комментарий к Переменам» («Цзоу шан и чжу»), «записка об истоках ошибок, допущенных Чжэн Сюанем в объяснении «Шан шу»» («Цзоу Чжэн Сюань цзе шан шу вэй ши ши инь») и др., вошедшие в «Записи Трех царств. Историю царства У».

В эпоху Цин (1644 – 1911) идеи Юй Фаня вновь получили признание. На его толкования чжоуской «Книги перемен» и комментарии Чжэн Сюаня опирался кононовед Чжан Хуэй-янь **am** (1761 – 1802)[50].

Во время правления династии Тан (618 – 907) Учение об Образах и Числах оказалось изъятым из официального конфуцианства. Оно возродилось как часть конфуцианской философии только при династии Сун и стало прочно связанным с именем Шао Юна **an** (1011 – 1077). Знания Шао Юна, касающиеся «Книги перемен», восходят, вероятно к даосу Чэнь Туаню **ao** (умер в 989 г.) через непосредственного учителя Шао Юна – Ли Чжи-цая **ap** (умер в 1045 г), учившегося по «Книге перемен» у Му Сю **aq** – ученика Чжун Фана **ar**, который учился у Чэн Туаня.

Основу натурфилософского коррелятивного мышления в Шао Юне воспитал, однако, его отец Шао Гу **as** (985 – 1064), который сам комментировал «И цзин».

Перечень Образов у Шао Юна отличается от тех, что перечислены в «Шо гуа чжуани». Они делятся у него на Образы Неба: Солнце, Луну, звезды (*син* **at**) и планеты[51] (*чэнь* **au**) и Образы Земли: Воду, Огонь, Землю (*ту* **av**) и Камень (*ши* **aw**) и соответствуют в этой последовательности триграммам *цянь, дуй, ли, чжэнь, кунь, гэнь, кань, сунь*[52].

Что касается чисел, то они, соотносясь с гексаграммами «Книги перемен» характеризуют астрономически большие промежутки времени, которые могут быть представлены в следующей таблице[53]:

1	12	360	12^2x30	12^2x30^2	12^3x30^2	12^3x30^3	12^4x30^3
12	144	12^2x30	12^3x30	12^3x30^2	12^4x30^2	12^4x30^3	12^5x30^3
360	12^2x30	12^2x30^2	12^3x30^2	12^3x30^3	12^4x30^3	12^4x30^4	12^5x30^4
12^2x30	12^3x30	12^3x30^2	12^4x30^2	12^4x30^3	12^5x30^3	12^5x30^4	12^6x30^4
12^2x30^2	12^3x30^2	12^3x30^3	12^4x30^3	12^4x30^4	12^5x30^4	12^5x30^5	12^6x30^5
12^3x30^2	12^4x30^2	12^4x30^3	12^5x30^3	12^5x30^4	12^6x30^4	12^6x30^5	12^7x30^5
12^3x30^3	12^4x30^3	12^4x30^4	12^5x30^4	12^5x30^5	12^6x30^5	12^6x30^6	12^7x30^6
12^4x30^3	12^5x30^3	12^5x30^4	12^6x30^4	12^6x30^5	12^7x30^5	12^7x30^6	12^6x30^6

Таблица построена на числах 12 и 30, последовательное перемножение которых образует временн*ы*е периоды разной величины, главными из которых будут **эра** (*юань* **ax**), **период** (*хуэй* **az**), **оборот** (*юнь* **ba**) и **поколение** (*ши* **bb**) – в 129600, 4320, 360 и 30 лет, соответственно. Их произведения, записанные сокращенно в нашей таблице, в порядке возрастания суть: 1; 12; 144; 360; 4320; 129 600; 1 555 200; 18 662 400; 46 656 000; 559 872 000; 16 796 160 000; 2 418 647 040 000; 21 767 823 360 000; 313 456 656 384 000 000. Каждой ячейке таблицы (и числу в ней) соответствует гексаграмма «Книги перемен». Шестьдесят четыре гексаграммы следуют в порядке убывания от «Цянь» к «Кунь», или от 63 до 0. Числа же, характеризующие периоды, разлагаются, видимо, на два соотносимых с триграммами множителя каждое. Поэтому при перестановке триграмм в гексаграмме произведение не меняется. Пример таких разбиений на множители: квадратное число 16 796 160 000 (K) в пятой строке, пятом столбце соответствует гексаграмме № 51 («Чжэнь») «Книги перемен». Обе одинаковые триграммы получают числовое значение 129 600. В седьмой строке, третьем столбце то же число (K) соотнесено с гексаграммой № 56 («Люй»), состоящей из триграмм *гэнь* и *ли*; множители здесь будут 46 656 000 и 360, и т.д.

Самое замечательное, что сделал Шао Юн – это то, что он показал последовательность гексаграмм на примере кругового и квадратного их расположения (*Фуси лю ши сы гуа фан вэй ту. Цзи юань ту фан ту*). С этой схемой из трактата сунского философа *«Хуан цзи цзин ши»* («Свыше предопределенное управление миром») познакомился И. Буве, очевидно, по комментированному изданию цинского времени *«Хуан цзи цзин ши шу цзе»* **bc**, составленному Ван Чжи, и переслал ее Лейбницу[54]. Этот порядок гексаграмм – изначальный, и скорей всего, он был передан Шао Юну.

И. Буве и его единомышленник окунулись, вероятно, и в живую традицию. Для этого у них была возможность непосредственно общаться с оказывавшем огромное влияние на императора последователем школы Чэн-Чжу – Ли Гуан-ди **bd** (1642 – 1718). Последний составил сборник *«Син ли цзин и»* **be**, содержащий в гл. 3 извлечения из *«Хуан цзи цзин ши»* Шао Юна. Хотя Ли Гуан-ди не был сторонником теории Символов и Чисел, он был основательно с нею знаком, о чем свидетельствует название такого его сочинения, как *«Чжоу и гуань сян»* **bf** («Рассмотрение Образов Чжоуской «Книги перемен»»)[55].

Неотправленное письмо Г. В. Лейбница

Обширная переписка Лейбница свидетельствует о том, что выдающийся мыслитель нового времени стремился обрести подлинную форму добывания и испытания философской истины. В своей сути эта реализуемая им форма является диалоговой. В эпоху великих открытий, к которой XVII – XVIII вв. по праву относятся, спорящие стороны, случалось, оказывались в разных концах света; нередко и время тоже разделяло их. Поэтому диалог обрел форму переписки, в которой, помимо беседы, того, что ее составляет – суждений, вопросов, реплик, содержится критическое изложение взглядов (иногда довольно подробное) третьего лица.

В XVII в. европейские умы оказались вовлеченными в диалог с китайской цивилизацией и культурой. Правда, и этот диалог был лишь в незначительной мере диалогом прямым и непосредственным. Главным образом он нашел преломление в спорах и разногласиях, имевших место между христианскими миссионерами в Китае в оценках китайской религии и философии и по поводу того, как к этим, отличающимся от европейских, формам общественного сознания следует относиться. Лейбниц, так же как Николай Мальбранш (1638-1715) до него, тоже оказался вовлеченным в этот спор.

Последователь Мальбранша Николай Ремон, можно сказать, побудил Лейбница к более широкому и открытому участию в диалоге цивилизаций, в котором немецкий философ уже был действующим лицом; Ремон же вольно или невольно готов был вовлечь его в острую дискуссию.

Первое письмо Лейбницу Ремон написал в 1713 г. (2 июня), будучи под впечатлением от чтения его «Теодицеи». «С тех пор, как я прочел Вашу «Теодицею», – писал Ремон, – я не перестаю благодарить Бога за то, что он дал мне родиться в век, в котором сияет дух, такой как Ваш. За свою жизнь мне довелось видеть много прекрасных сочинений, но ни одного такого, которое с данным можно было бы сравнить; и после того, как я оставил все прочие книги, чтобы единственно углубиться в Платона, меня самого приводит в изумление то, что я Платона оставляю снова ради современного автора»[56]

Ответное письмо Лейбница датировано 10-м января 1714 г. из Вены и начинается словами: «Не опасаетесь ли Вы захвалить меня и внушить мне излишнее тщеславие Вашим письмом, в коем похвалы, расточаемые мне, превосходят все, что я когда-либо мог ожидать?» И чуть ниже: «Вполне естественно, сударь, что Вам пришлись по вкусу некоторые из моих мыслей, поскольку Вы глубоко изучили

Платона, а это автор, который во многом мне близок и вполне достоин того, чтобы включить его в систему»[57]. Очевидно, Универсальная характеристика, которую стремился построить или обнаружить Лейбниц, имела определенное отношение к учению Платона об идеях, и в целом философия этого мыслителя, как видел Лейбниц, содержала принципы классификации всех вещей, понятий, сущностей по их роду.

В письме от 12 октября 1714 г. Ремон сообщает, что он прочел «Трактат о религии» Лонгобарди, и просит Лейбница выразить его мнение об этом сочинении. Он упоминает также о прочитанном им трактате Мальбранша «Беседа философа-христианина и философа китайского о существовании Бога и его природе» 1708 г.[58] Он говорит об этом, откликаясь на рассуждение Лейбница об истине в философии. Уместно процитировать это письмо Лейбница от 26 августа 1714 г. из Вены: «Истина распространена гораздо шире, чем полагают, но очень часто она приукрашена, и очень часто она к тому же завуалирована и даже ослаблена, обезображена, искажена добавлениями, которые ее портят или делают менее полезной. Обнаруживая следы истины у древних, можно извлечь золото из осадка, алмаз из его породы, свет из темноты; это и будет в действительности некая вечная философия (perennis quaedam Philosophia).

Можно даже сказать, что обнаружится определенный прогресс в знании. Восточные мудрецы обладали прекрасными и величественными представлениями о Божестве; греки прибавили к этому способность рассуждать и некоторую форму науки. Отцы церкви отбросили то, что было дурно в философии греков. Но схоласты постарались с пользой для христианства употребить то, что было приемлемо в философии язычников»[59].

На это Ремон отвечает: «Восточная философия, о которой вы мне говорите, совершенно неизвестна. Стэнли полагал, что написал ее нам начисто, но Стэнли не был философом. Кто же, кроме господина Лейбница, может все соединить? Что, между прочим, весьма заслуживает, чтобы проявить интерес; я не думаю, что не было еще ничего сделано вполне примечательного на эту столь важную и достойную особого внимания тему. Китайцы известны более, и я прочел небольшой трактат преподобного отца Лонгобарди, иезуита, и я им весьма доволен. Мне бы хотелось знать, известен ли он вам, и узнать, если вас это не затруднит, ваше сколько-нибудь подробное суждение о их, живущих там людей, системе, в которой, мне кажется, я нахожу много хорошего. Мне показалось, судя по небольшому диалогу, напечатанному преподобным отцом Мальбраншем, что этот способный человек думает достаточно похоже со мной, ибо, судя по этому сочинению, между ученым-китайцем и мальбраншистом мало разницы, их легко привести к согласию»[60].

В письме от 1 апреля 1715 г. он все еще желает знать мнение Лейбница о трактате Лонгобарди[61]. Он пишет: «Если вы получили письмо, которое я имел честь вам написать (и отправить) через г-на Асберга, советника герцога Вольфенбюттельского, вы, должно быть, также изложили ваше мнение о философии китайцев, о которой я много размышлял. Мне хотелось знать об этом ваши мысли, чтобы упорядочить мои. Лучшее из того, что я видел, – это маленькое сочинение отца Лонгобарди, которое зарубежные миссии пожелали отпечатать в 1701 г. Преподобный отец Мальбранш многое извлек из него в своем диалоге между китайцем и христианином. Это произведение достаточно любопытно. Ваше предисловие к Novissima Sinica принадлежит перу человека выдающегося, полного великих идей, но вы не входите в рассмотрение философской системы litterati, которые мне представляются умными и мыслящими людьми; правда что не было для этого места (non erat his locus). Насколько я могу об этом судить по выдержкам из Конфуция, имеющимся у нас на латыни, и добраться до этого философа сквозь иезуита, который часто его заслоняет. Я нахожу здесь совершенную систему Платона; по крайней мере в отношении морали и метафизики, где все предельно упорядочено, и это правило действует как в физике, так и в морали (omnia esse quam ordinatissima, quae regula valet in Phisicis sicut in moralibus). Здесь могли бы быть объединены немало сект, которые кажутся несовместимыми, поскольку манера изъясняться у них различна»[62]. На это Лейбниц отвечает (22 июня из Ганновера): «С произведениями отцов Ломбарди и Мальбранша о китайской философии я пока еще не знаком. Хотелось бы узнать о ней побольше, тем более что, как Вы пишете, она заключает в себе нечто важное и напоминает взгляды божественного Платона»[63]. «Я еще не видел того, что отцы Ломбарди и Мальбранш дали по философии китайцев; мне бы хотелось получить об этом более полное представление, поскольку вы, сударь, находите там нечто значительное и похожее на то, чему учил божественный Платон»[64]. Данный ответ, видимо, означает, что у Лейбница не было названных сочинений. Поэтому вместе с письмом 4 сентября 1715 г. Ремон высылает ему «Трактат о религии» Лонгобарди, «Беседу» Мальбранша и «Отчет о миссии» де Сент-Мари. «Поскольку вы выразили мне некоторый интерес к книге г-на Террасона», – говорится в упомянутом письме Ремона, –«я посылаю ее вам, atque his suppliciis te remunerabor[65].

Присоединяю к сему книгу отца дю Тертра, иезуита, с критикой философии отца Мальбранша, который скончался.

В небольшом этом собрании сообщений миссий за рубежом нет ничего интересного, кроме трактата отца Лонгобарди; мне он показался поучительным и с хорошим изложением точек зрения конфуцианцев. Я присоединил сюда небольшой диалог отца Мальбранша, главным образом о нем я прошу вас написать мне сколько-нибудь подробно. Признаюсь вам, что я нахожу положительное в некоторых догмах этих китайцев, и я был бы счастлив, если бы вы соизволили разъяснить некоторые там моменты, дабы наставить меня»[66].

В письме от 4 ноября 1715 г. Лейбниц сообщает Ремону, что получил посылку и добавляет «...Благодарю Вас за интересные произведения, с которыми Вы меня познакомили»[67]. Очевидно, это были три указанные сочинения, и, кроме того, другие, содержащие критику системы Мальбранша.

Перед тем, как дать разбор сочинения, критикующего Н. Мальбранша, Лейбниц пишет: «Перехожу к философским произведениям, которые касаются преподобного отца де Мальбранша (о кончине которого я глубоко сожалею) и которые позволяют прояснить естественную теологию китайцев»[68]. Видимо, Лейбниц намеревался рассмотреть все по порядку. Однако, вторую часть задачи в цитируемом письме выполнить не удалось: «Теперь остается поговорить с вами, сударь», – заканчивает письмо Лейбниц, – «о естественной теологии образованных китайцев, согласно тому, что сообщают нам отец Лонгобарди, иезуит, и отец Антуан де С. - Мари из ордена миноритов в трактатах, которые вы мне прислали, дабы узнать о них мое мнение, равно как и о способе, который преподобный отец де Мальбранш выбрал, чтобы ввести образованного китайца до некоторой степени в нашу теологию, но для этого требуется отдельное письмо»[69].

Очевидно, что Лейбниц приступил к написанию своего трактата после 4 ноября 1715 г. В письме от 23 декабря 1715 г. Ремон напоминает об обещании Лейбница: «Я вас не освобождаю от китайцев»[70].

О том, что трактат написан, Лейбниц сообщил на три дня раньше, чем Ремону, другому своему корреспонденту, преподавателю теологии в Хильдесхайме и Падерборне, а также математики в Кёльне де Боссу, с которым он долее, чем с Ремоном, был знаком и который перевел его «Теодицею» на латынь. «Как только я получил твое письмо, – говорится в письме Де Боссу из Ганновера от 14 января 1716 г., я закончил рассуждение о естественной теологии китайцев, сочинение на французском языке, составленное для друга во Франции, человека замечательного и неприверженного ни к какой партии; я рассматриваю в нем представления о Боге, духах и человеческой душе согласно учению китайцев, те самые воззрения о том и другом, о кото-

рых сообщает Николай Лонгобарди, принадлежащий к вашему ордену, и Антониус де С[анта]-Мария, францисканец, желая изобличить китайцев, даже древних, в атеизме, в чем, однако не похоже, чтобы они имели успех, и, скорей, противоположное мне кажется наиболее вероятным. И даже древние китайцы, похоже, более греческих философов приближались к истине и [правильней] учили, саму материю считая созданием Бога»[71]. В письме Ремону, датированном 17-м января 1716 г. мы читаем: «О китайцах я не забыл и даже написал целое рассуждение об их теологии, где коснулся их взглядов на Бога, духов и душу. По моему мнению, в их древних книгах можно найти много разумных мыслей. Мне думается, воображаемая беседа китайского философа с философом христианином, представленная отцом Мальбраншем, не вполне соответствует положению действующих лиц»[72]. И через 10 дней (27 января 1716 г.) он подтверждает: «Я закончил мое исследование о естественной теологии китайцев. Получилось нечто вроде маленького трактата, не больше, чем трактат отца Мальбранша»[73].

Теперь Ремон уже с волнением стал ожидать новое произведение Лейбница: «Я жду ваш трактат о китайцах с нетерпением, граничащим с беспокойством. Из-за этого нарушен мой покой. Не упустите же, я вас прошу, первой возможности переслать мне его» — читаем мы в его письме от 15 марта 1716 г.[74]

Однако в письме, отправленном через два месяца мы находим противоположное: «Надо, чтобы я немного освободился, чтобы полностью закончить мое «Рассуждение о естественной теологии китайцев»[75]. Судя по композиции «Рассуждения», Лейбниц решил за это время добавить к нему еще один раздел — о знаках Фуси и двоичной системе счисления, поскольку Ремон, видимо, был готов позаботиться об опубликовании сочинения. Ср. в первом письме Лейбница: «Я в долгу перед Вами, сударь, за Ваши заботы о моих мелких произведениях. Если бы какой-нибудь книгоиздатель пожелал собрать все опубликованные мною в различных журналах, мог бы получиться небольшой том. Я отмечу эти места, когда вернусь в Ганновер»[76]. Де Босс также, видимо, не сомневался, что трактат выйдет во Франции, когда отвечал на цитируемое выше письмо Лейбница к нему: «Твое рассуждение о естественной теологии китайцев увижу, как только оно выйдет в свет, с величайшим удовольствием; оно особенно созвучно тем твоим размышлениям о философии Фуси и вызовет одобрение всех людей знающих, по крайней мере тех, кто не привержен ни к какой партии»[77]. Письмо де Босса отправлено из Кёльна 7 марта 1716 г. После этого и после того, как он его получил, Лейбниц написал (27

марта 1716 г.) Ремону, что не выберет времени, чтобы совсем закончить трактат. Де Босс под размышлениями о философии Фуси имел в виду то, что ему посылал Лейбниц 12 августа 1709 г. из Ганновера для ознакомления, а именно заметки о некоторых религиозных обрядах китайцев, их философии и соответствии двоичной системы счисления системе Фуси[78]. Было очевидно, что еще один, наиважнейший раздел следует добавить. Лейбниц продолжал работать над этим последним разделом трактата. Ибо то, что он успел написать, должно было потребовать значительно больше времени, чем краткий промежуток между письмом де Босса и этим письмом Ремону. Особенно, учитывая занятость философа, о которой ему приходится говорить постоянно. И можно только строить предположения, когда и по какой причине он не закончил того предложения, которое последним в этом трактате рождалось из под его пера, и почему сбилась его мысль, которая не один раз уже проходила предстоявший ей путь и была ясно и точно изложена им в нескольких, многими годами ранее написанных письмах. Здесь уже не просто рука не повиновалась, о чем он говорил в письме от 27 января: «Благодарение господу, боли в суставах стихают, когда я лежу. Так что я могу еще работать, держа перо в руках, хотя порой они поражают и правую руку»[79]. Можно, таким образом, сказать , что работа над трактатом прервалась между 19 октября, когда было отправлено последнее письмо Ремону и 14 ноября, когда философ умер. И оставалось дописать лишь несколько страничек.

Сочинение Лейбница представляет собой исследование конфуцианской философии и религии по материалам христианских (католических) миссионеров в Китае и содержит оценки восприятия ими как древних, так и современных им конфуцианских воззрений.

Поскольку христианские миссионеры заложили основание синологии, как научной дисциплины и продолжали далее возводить ее здание, то и трактат Лейбница не только ценен с точки зрения знакомства с новыми гранями творчества выдающегося философа, но и полезен для глубокого изучения китайской философии, особенно, начиная с XI века, т.е. с конфуцианства эпохи Сун, называемого в Европе неоконфуцианством. Однако те, кого ныне именуют неоконфуцианцами, были убеждены, что продолжают истинное учение, идущее от древних мудрых правителей, воспринятое Конфуцием и Мэн-цзы (ок. 372-289 до н.э.), далее, как полагал предтеча сунского конфуцианства Хань Юй (678-824), живший в эпоху Тан, прервавшееся, и возрожденное Чжоу Дунь-и (1017-1073) и братьями Чэн в IX веке. Последователь братьев Чэн и главный представитель неоконфуцианства Чжу Си (1130-1200) развил давно существовавшую тео-

рию о передаче учения (*дао тун* bh) в философскую доктрину, известную как *дао сюэ* bi (Учение об Истинном Пути). Это учение было сначала запрещено, но затем (в 1240 г.) объявлено государственной философией и стало называться *ли сюэ* bj (Учение о Принципе)[80].

Неоконфуцианство принято делить на две ветви – ту, где главным является понятие *ли* (универсального принципа); эту философию называют рационалистической или неоконфуцианством линии Чэн – Чжу; и вторую ветвь – *синь сюэ* bk (учение о сознании), где главным считалось внутреннее развитие; это течение называют неоконфуцианством линии Лу – Ван, по именам двух его главных представителей – Лу Сян-шаня (1139-1193) и Ван Ян-мина (1472-1529).

Таким нашли конфуцианство европейские миссионеры в периоды правления династий Мин и Цин. Миссионеры несли в Китай не только христианскую веру, но и точные научные знания. В конце XVI в. известный своими широкими научными познаниями миссионер Маттео Риччи (1554 -1610) написал ряд сочинений по географии, астрономии и математике на китайском языке, по поручению китайского императора Шэнь-цзуна реформировал китайский календарь и в 1601 г. был поставлен во главе императорской обсерватории[81].

М. Риччи, который был знаком с чжусианской, ортодоксальной разновидностью конфуцианства, высказывался критически против этого учения, полагая, что оно «отошло от первоначального смысла конфуцианства и уводило от первоначального теизма к пантеизму и атеизму»[82]. Мы видим, что эта мысль проходит красной нитью в трактате Лейбница.

Больше всего христиан-миссионеров заботило то, как ученые китайцы понимают душу и относятся к идее ее бессмертия. Риччи утверждал, что в то время, как древние китайцы верили в существование души, многие современные ему litterati учат, что душа перестает существовать одновременно с умиранием тела или после этого[83]. Он находил, что наиболее распространенное среди ученых конфуцианцев того времени учение, было заимствовано около 1100 г. от буддистов и гласило, что вся вселенная состоит из единой субстанции, неотъемлемой от ее творца[84]. Эту оценку не следовало относить прямо к философии Чэн – Чжу. К моменту, когда отец Риччи непосредственно соприкоснулся с китайской ученостью, в академических кругах не утратили влияния взгляды Ван Тинсяна (1474-1544), который учил: «Внутри и снаружи неба всё – частицы, в земле тоже частицы, полное и пустое в предметах – все частицы, которые, пронизывая все вверху и внизу, являются субстанцией творения»[85].

Подобное восприятие неоконфуцианства en gros свойственно для Маттео Риччи. Его же преемники были склонны относиться так к конфуцианству вообще, против чего выступал Лейбниц, который безошибочно чувствовал, **что** в таких характеристиках следует отнести к устоявшимся представлениям, а **что** может оказаться просто модой.

Правда, Лейбниц полагал, на основе тех сведений, какие поступали в Европу из Китая, что Конфуций пользовался такими понятиями как *ли* – Универсальный Принцип, *ци* **bl** – энергия, частицы, материя. Видимо, и в самом Пекине не так просто было уяснить тогда, кто такой Чжу Си и как менялись представления о том, что происходит в природе, как устроен космос и как менялся язык философии. Как можно было определить, что здесь новая философия, когда и в самой Европе для новой философии еще не наступило время собственного осмысления. Так что для понимания того, о чем идет речь в трактате Лейбница, необходимо прояснение отношения понятий, которые в трактате встречаются, друг к другу и к ряду других, важных для миросозерцания, китайских терминов, и это позволит приблизиться к системе, которая несомненно в китайской философии присутствует, хотя и излагается по-разному разными школами.

Категории чаще выстраиваются парами, иногда строятся по три. Существуют в китайской традиции и классификации из пяти, восьми, девяти рядов терминов. Парные категории бывают равного статуса, а могут находиться в иерархическом отношении друг к другу.

Категория *ли* является отличительной категорией неоконфуцианской философии, особенно философии Чжу Си. Значение этой категории варьируется. Поэтому необходимо прорисовать ее семантическое поле, или смысловые ряды, в которые она может быть помещена.

Главное значение слова *ли* в словаре дается как 'упорядочивать', 'приводить в порядок'. Все другие значения из него вытекают, в том числе 'справедливость' и 'разум', 'идея', 'принцип', 'сущность' и т.д. От него выводятся контекстуально-смысловые соотнесения. Так, будет правильно его соотнести с *ли* **bm** – 'обряд', 'ритуал', 'приличия'. Они сравнимы и по статусу среди прочих важных категорий. Из всех высших личностных качеств, человеческих достоинств – *дэ* **bn**, Конфуций выше ставил только человечность – *жэнь* **bo** , хотя он эту последнюю без *ли* не мыслил. При всем том, что *ли* – универсальный принцип стремится, как категория, подняться выше, чем *дао* и *дэ* , *ли* у Конфуция по глубине и богатству смысловых обертонов ему не уступает. Оно тоже способно, потенциально подняться на такую же высоту, как санскритское ṛta, имеющее то же исходное значение, что и *ли* **bm**.

Парной категорией для неоконфуцианского *ли* является *ци*. Основное значение воздух, затем идут: 'дух', 'дыхание', 'сила', 'мощь', 'энергия' (ведь это тоже 'дух'). Потенциально может выступать как дополнительное к *ли* также *луань* **bp** – 'смута', 'беспорядочный', 'хаотичный'. Сам Чжу Си о соотношении *ли* и *ци* сказал следующее: «Не существует силы дыхания – *ци* в этом мире без упорядочивающего принципа – *ли*; точно так же как не существует упорядочивающего принципа в нем без силы дыхания... Без силы дыхания у упорядочивающего принципа не было бы того, на чем держаться и на что опираться. Четыре элемента: Металл, Дерево, Огонь, Вода – это сила дыхания; доброта, чувство долга, воспитанность и понимание – это упорядочивающий принцип»[86].

Взаимозависимость *ли* и *ци*, постулируемая всеми сунскими и даже еще раньше некоторыми танскими философами, обстоятельней всего демонстрирует последователь школы Чэн – Чжу, по имени Сюй Хэн (1209-1281). Разумеется, если принять философские значения этих двух категорий, например: духовное начало и материальная субстанция, упорядочивающий, или управляющий (точней даже 'направляющий'), принцип и энергия, сила, заряженная энергией субстанция (в этом случае можно заметить, что *ли* тождественно *цянь* **bq** «Книги Перемен», а *ци* – *кунь* **br**), то их принципиальная взаимосвязь не вызывает сомнения. Трудней ее усмотреть, если брать собственное основное значение *ли* – порядок, мера; значение же *ци* остается – энергия или обладающая энергией субстанция. В этом случае *ли* позволительно рассматривать как соотношение «порций» энергии, присущих *ци* , и как закон трансформации (изменения) таких соотношений. Именно это подразумевает, как видно, Чжу Си, говоря: «Сгущение и рассеивание – это особенности силы дыхания. Упорядочивающий же принцип должен стоять выше силы дыхания, ибо он, прежде, чем вещь получила форму, сам по себе самостоятелен. Однако в том, что все бывает так, а не иначе – складывается, как отмерено человеческой судьбой, – действует упорядочивающий принцип: и мы не можем это понимать просто, как сгущение и рассеивание упорядочивающего принципа»[87].

Действия, подчиняющиеся закону, или принципу (*ли*, следовательно, принцип действия *ци*, действующий принцип), могут быть схематически представлены при помощи *гуа* «Книги Перемен», конфигурации которых отображают количества и уровни энергии, проявляющейся и скрытой в телах и природных процессах, но также предполагаемой в некоторых отвлеченных, а потому невидимых сущностях. Соотношения этих числовых символов и их переходы друг в друга

отображают энергетические соотношения и изменения. Все, что касается этих количественных определений и качественных проявлений энергетического начала, или принципа, находится в ведении *ли*.

Возможно, что «возвышение» категории *ли*, ее возведение в ранг более высокий, чем *дэ*, или, по крайней мере, равный ему, как это явствует из приведенного выше рассуждения Чжу Си, и в ранг не менее высокий, чем *дао*, некоторым образом связано с повышением действующего статуса триграммы *ли* **bs** («Расстояние») в расположении Позднего Неба) по отношению к *цянь* и пары *ли – кань* по отношению к паре *цянь – кунь*. Триграмма *ли* символизирует стихию Огня. Таким образом *ли* – закон становится рядом с гераклитовым Логосом.

Сюй Хэн **bt**, следующий Чжу Си, показывает правильное соотношение всех главных для сунской философии (для конфуцианской философии, начиная с периода Сун) понятий. Во-первых, *дао* порождает *тай цзи* **bu** (Великий Предел) и в схеме Чжоу Дунь-и это *дао* отождествимо с *у-цзи* **bv** – беспредельным (ср. греческое apeiron). В «Великом Пределе» содержится *ци*, которое делится на качественно противоположные *инь-ци* **bw** и *ян-ци* **bx**, которые рождают Небо и Землю и все сущее[88]. Небо здесь тождественно *ли* – упорядочивающему принципу. И хотя *ли* поставлено иерархически «ниже», чем *дао* и рождается позже, чем *инь ци* и *ян ци*, оно легко может подниматься по выстроенной лестнице. Устанавливать соотношения *инь ци* и *ян ци* должно *ли*. *Инь ци* и *ян ци* – это свет и тень. Поэтому Сюй Хэн развивает учение Чжоу Дунь-и, который «раскрыл закон (*ли*) света и тени (*инь* - *ян*) и пяти стихий (*у син* **by**)»[89]. Сюй Хэн остается сунским конфуцианцем, хотя он стоит на пороге эпохи Юань (последние два-три года своей жизни). Он – ученик Чжао Фу **bz**, продолжавшего традицию *дао тун* (Передачи Учения).

Ли в системе философских понятий, кроме того, что оно тесно связано с *ци*, ближе всего примыкает к *тай цзи*, поэтому и Лейбниц, опираясь на отцов Лонгобарди и а Санта-Мария, ставил *ли*, *тай цзи* и Небесного императора Шанди в один тесный ряд.

Вообще *тай цзи* отождествляется с «полюсом мира», каковым может считаться Полярная звезда или другая звезда, на которую указывает северный конец земной оси в той или иной части прецессионного круга. *Тай цзи* представляется и в виде схемы, где в круге переходят друг в друга *инь* и *ян* и где располагаются зодиакальные созвездия по кругу же. *Тай цзи* называют и «коньковую балку» мироздания – Ковш Большой медведицы.

Есть еще одна важная, характерная для неоконфуцианства категория – *син* **ca**, внутренняя природа, в отличие от *тянь ди* **a** – Природы, законы которой познают естественные науки. Небо порождает все сущее, или «10 тысяч вещей» (*вань у* **cb**). Все вещи, или каждая вещь обладает своей *природой*, характером, нравом, особенностью. Это и есть *син*. Наиболее точно природу вещей определил являющийся вместе с Чжоу Дунь-и тоже основателем сунского конфуцианства учитель Чжан (Чжан Цзай **cc** – 1020 – 1078). Вещи, по его концепции, образуются (и принимают формы – *сян* **cd**) в процессе «сгущения» и «разрежения» *ци* (ср. цит. выше высказывание Чжу Си). Так что связанная с формой и консистенцией природа каждой вещи есть, как мы видим, проявление *ли* – формообразующего, распределяющего энергию (*ци*) закона, или принципа. При этом природа у каждой вещи двоякая – общая, связанная с формой, и собственная, или «вещественная». Общая природа называется *тянь ди чжи син* **ce**; можно перевести этот термин, как «универсальная природа». Собственная природа называется *ци чжи чжи син* **cf** – «вещественной», или «вещественно-энергетической» природой.

Тесную связь универсального принципа *ли* и природы вещей отметил старший из братьев Чэн – Чэн Хао (1032-1085), он полагал, что *ли* существует в самих вещах и создает их природу[90]. И учение сунских философов в целом называется «учением о принципе и природе» (учением об [универсальном] принципе и природе [вещей]»).

Очевидно, трудно было бы ожидать, что христианские миссионеры в Китае будут искать точки соприкосновения или какую-то общую основу между китайской философией и, скажем, философией Фомы Аквинского или, еще раньше, Аристотеля и думать к тому же, что это поможет лучше донести до новообращаемых то, о чем говорится в священном писании, и даже пробудить тягу к христианству у ученых конфуцианцев. Для этого должен был бы быть у них досуг совсем другого рода, чем тот, каким они могли там иногда располагать, не говоря уже о том, что очень редко люди склонны видеть общее в идеях и суждениях; им больше нравится искать отличия. История религии свидетельствует, что расхождения преобладают, сближения же происходят очень редко. А вместе с тем они возможны.

Существенной линией расхождения между этими двумя воззрениями является то, что согласно одному высшее вознаграждение, спасение и благо достигается через отречение от дел и благ мирских, второе же, а именно конфуцианство представляет собой религию мира сего, светское учреждение. Хотя и во времена Конфуция были люди в этом отношении с ним несогласные: достаточно привести из «Лу-

ньюя» слова человека (видимо, даоса), у которого ученик Конфуция спрашивал дорогу: «Хаос, как потоп, охватил землю. Как с этим справиться? Ты следуешь человеку, который отсраняется от недостойных людей. Не лучше ли пойти с тем, кто вообще уходит от мира?»[91]. Проповедуя отречение от мира, буддизм и даосизм становятся похожими на христианство. По конфуцианским же представлениям мирская жизнь обладает не меньшей, а может быть и большей ценностью, чем жизнь потусторонняя, которая, впрочем, принципиально не отличается от этой и даже не отделена от нее непроницаемой стеной.

Христианским миссионерам было небезразлично то, что обращаемые ими китайцы думают о существах и сущностях невидимых. Народные представления, верования, фантазии, чрезвычайно устойчивые, здесь вполне сравнимы с такими же представлениями и в христианском мире. Ученые-конфуцианцы, особенно выдающиеся, в этом отношении проявляли большую сдержанность. Тем не менее никак нельзя сказать, чтобы они совсем не верили в существование души. И здесь мы вновь процитируем Чжу Си: «Когда же однако человек, умирая, возвращается, наконец, к рассеянному состоянию, то это не следует понимать, как полное рассеивание. Поэтому мы видим, что и жертвоприношения оказываются действенными. Обладают ли теперь жившие в очень далеком прошлом поколения предков до сих пор силой дыхания или не обладают, знать хотя и невозможно, однако поскольку их внуки и правнуки приносят им жертвы и, наконец, им всем теперь свойственна общая сила дыхания, их жертвы должны достигать цели и оказывать влияние. То, что рассеялось, больше не может снова сгуститься в ту же форму»[92].

И это рассуждение философа, с учением которого прежде всего и знакомили Лейбница жившие в Китае миссионеры, является ответом на один из главных вопросов, поставленных в его трактате.

Примечания

1 Т.е. высказываний, включая понятия.

2 В перев. Г.Г. Майорова: «История идеи Универсальной характеристики». – В кн.: Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х т.т. Т. 3. С. 413 – 414.

3 Т.е. символы.

4 Ук. соч., с. 412 – 413.

5 См. Gottfried Wilhelm Leibniz. Zwei Briefe über das Binäre Zahlensystem und die chinesische Phylosophie. Belser-Presse, MCMLXVIII (1968). P.p. 90, 127. В нашем переводе письмо опубликовано в журн. «Вопросы философии» 1999, № 12; о «логике дихотомий» – с. 98, 108.

6 Loc. cit.

7 Zwei Briefe über das Binäre Zahlensystem, S. 151.

9 «Рассуждение о метафизике» (ок. 1686 г.). – Соч. в 4-х т.т. Т. 1. С. 125.

10 Т.е. для высказываний и элементов высказываний.

11 Соч. в 4-х т.т. Т. 3. С. 514.

12 «Правила по которым можно с помощью чисел судить о правильности выводов...». – Там же, с. 540.

13 Схема приводится в кн.: Боэций «Утешение философией» и другие трактаты. М., «Наука», 1990. С. 57. Соответствующие латинские (у Боэция) термины: substantia (corporea, incorporea), corpus (animatum, inanimatum), corpus animatum (sensibile, insensibile), animal (rationale, irrationale), animal rationale (mortale, immortale), homo.

14 По транслитерации, принятой в издании: Аристотель. Сочинения в 4-х т.т. М., 1975 – 1984.

15 По Иоанну Скотту (Эриугена; возм. 810 – 877) Природа «является общим именем всего, что есть и что не есть» (Перифюсеон. Кн. I, 441 A; см. Философия Природы в античности и в средние века. М., «Прогресс-Традиция», 2000. С. 480). Поскольку «несуществующее» может пониматься преимущественно в относительном смысле (например, «еще не существующее», «уже не существующее» и др., то мы принимаем термин «отсутствующее» (равное пустому множеству или признаку).

16 Приведем греческие соответствия взятым здесь терминам: субстанция (to on), акциденция (to tychon), телесное (stereon), бестелесное (astereon),тело (soma), душа (psyche), одушевленное (to empsychon), неодушевленное (apsychon), организм (soma empsychon), вещь (pragma), чувствующее (to aisthēton), не чувствующее (to anaisthēton), живое существо (dzōon), растение (phyton), разумное (logikon), неразумное (alogon), двуногое (bipēs), четвероногое (quadrupēs), смертное (thanaton), бессмертное (to athanaton), Бог (theos), человек (anthropos).

17 Аристотель. Сочинения в 4-х т.т. Т. 1. М., «Мысль», 1975. С. 76.

18 Что соответствовало бы китайским понятиям.

19 Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. С.-Пб., 1998. С. 162.

20 Го юй (Речи царств). Пер. с кит., вступл. и примеч. В.С. Таскина. М., «Наука», 1987. С. 32.

21 Люйши чуньцю (Весны и осени господина Люя). Пер. Г.А. Ткаченко. М., Мысль, 2001. С. 109: «*Тай и чу лян и* (f), *лян и чу инь ян*» (Цит. по кн.: «Чжесюэ дацыдянь». Шанхай, 1985. С. 59). *Лян и* означают Небо и Землю (см. там же, с. 313), поэтому мы находим возможным перевести: «Из Великого Единого появляются парных две сущности, из двух парных сущностей появляются *инь* и *ян*».

22 Аристотель. Ук. Соч. С. 76.

23 Люйши чуньцю... С. 89 – 90.

24 Гиппократ. Избранные книги. Пер. с греч. В.И. Руднева. М., 1994. С. 155.

25 О занимаемом положении.

26 См. об этом: Д.В. Дубровская. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552 – 1775). М., 2000. С. 146 – 147.

27 Grand Larousse Universelle. T. 6. Paris, 1989, p. 4260.

28 Там же.

29 Collani, Claudia v. Die Figuristen in der Chinamission (Würzbürger Sino-Japonica. Bd. 8). Frankf. a. Main, 1981, S. 22.

30 См. Mungello D.E. Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology. Honolulu, 1985, p. 309.

31 Китайское имя – Фу Фан-сы.

32 «Хронологическая таблица китайской истории, связанная с циклом, называемым обычно *цзя цзы*».

33 См. Grand dictionnaire universel du XIX[e] siècle. T. VIII. P. 662.

34 Взято в качестве предисловия к переводу «Шу цзина» Антуаном Гобилем (1689 – 1759).

35 Эту мысль Ж.- А. Премара передает Клавдия Коллани (Cl. Collani. Die Figuristen in der Chinamission. Frankfurt a. M. – Bern, 1981. S. 33 – 34) ссылаясь на В. Пино (V. Pinot. La Chine et la Formation de l'Esprit philosophique en France 1640 – 1740. Paris, 1932. P. 351).

36 Cl. Collani, loc. cit.

37 См. Cl. Collani, *op. cit.* S. 33.

38 См. напр. факсимильное издание текста в кн. «Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина» (Состав., перев., иссл. и примеч. А. А. Маслова). М., Изд. «Сфера», 1996. С. 193.

39 Cl. Collani, *loc. cit.*

40 И цзин. «Книга Перемен» и ее канонические комментарии. Пер. с кит., предисл. и примеч. В.М. Яковлева. М., «Янус-К». 1998. С. 91.

41 Цит. По кн.: «Чжэсюэ дацыдянь. Чжунго чжэсюэ ши цзюань». («Философская энциклопедия. История китайской философии»). Шанхай, 1985. С. 604.

42 Фан Сяо-юэ. Шаншу циньюй. Шанхай, 1958. С. 109. Ср. с суждением к гексаграмме № 4 *«Мэн»* («Пелена»): «Вначале погадаю – скажу. Дважды и трижды гадать – нарушится. Коли нарушится – не скажу». – И цзин. «Книга Перемен» и ее канонические комментарии. С. 54. Расхождение, видимо, – результат разбивки текста «И цзина».

43 Приведено А.И. Кобзевым с его переводом (Ю.К. Щуцкий. Китайская классическая «Книга перемен»: 2-е изд., испр. и доп. Под редакцией А.И. Кобзева. М., 1993. С. 17.

44 И цзин. «Книга Перемен» и ее канонические комментарии. С. 114.

45 Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., «Мысль», 1994. С. 237 (ст. Ли Си о Мэн Си).

46 От этой традиции происходит «Сезонная схема 64-х *гуа* Раннего Неба» (Сянь тянь лю ши сы гуа цзе ци ту), приведенная в кн.: Тай Вань, Сюй Цинь-тин. Си шо и цзин (Подробное разъяснение И цзина). Бэйцзин, 1999. С. 278. Двадцати четырем сезонам, однако, точно соответствует симметрично-дополнительное круговое расположение 32-х *гуа* из пяти черт (пентаграмм). См. нашу схему в кн.: И цзин. «Книга Перемен» и ее канонические комментарии. С. 47 (Рис. 19).

47 Ю.К. Щуцкий. Китайская классическая «Книга перемен»: 2-е изд., испр. и доп. под редакцией А.И. Кобзева. М., 1993. С. 137.

48 Подробно о некогда существовавших версиях – «Лянь-шань» bg и «Гуй-цзан» см. Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». М., Изд. «Восточная Литература», 1960. С. 63 – 65.

49 Ю.К. Щуцкий. Китайская классическая «Книга перемен»: 2-е изд. С. 138. *Сяо чэнь* (爻辰) можно перевести как «созвездия черт». Фэй Чжи считается основателем традиции «древнего текста» «Книги перемен», «написанного иероглифами архаической формы» (там же, с. 140).

50 Подробней: Китайская философия. Энциклопедический словарь. С. 445 (ст. Сюй Юаньхэ).

51 Перевод терминов В.П. Васильевым (см. «Материалы по истории китайской литературы. Лекции, читанные заслуженным профессором С.-Петербургского Императорского Университета В. П. Васильевым. СПб., 1887. С. 53 – 54).

52 См. Birdwhistell A.D. Transition to Neo-Confucianism. Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality. Stanford, California, 1989. P. 241 – 242 (fig.).

53 Принцип построения таблицы описан в кн.: Birdwhistell A.D. Transition to Neo-Confucianism. P. 62.

54 Совпадает пагинация листков схемы для Лейбница и схемы в изд. Ван Чжи (ср. L. korr. M. Ch., S. 170 и Birdwhistell A.D. Transition to Neo-Confucianism. P. 239.

55 См. The Unfolding of Neo-Confucianism. Ed. By W. Th. De Bary. N.-Y. & L., 1975. P. 557.

56 Leibniz G.W. Philosophische Werke. Hrsg. v. A. Buchenau und E. Cassierer. 2 Bd. Leipzig 1924. S.457.

57 Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. Т.I. М.: «Мысль», 1982. С.529.

58 Изд. Герхардта: Die Philosophische Schriften von G.W.Leibniz. Bd. III. S. 630. См. также: Mungello, David E. Leibniz and Confucianism. The Search for Accord. Honolulu, 1977, p.69.

59 Gerhardt, Bd. III. S. 624 - 625.

60 Ibid., S. 630.

61 Gerhardt: Bd. III. S.640.

62 Ibid., S. 640 – 641.

63 Лейбниц Г.В. Сочинения. Т.I. С.549.

64 Gerhardt. Bd. III, S. 644.

65 Также просьбами об этом будешь ты вознагражден (лат.).

66 Gerhardt, S. 651.

67 Лейбниц Г.В. Сочинения. Т.I. С.554.

68 Gerhardt: Bd. III, S. 656.

69 Ibid., S. 660.

70 Ibid., S. 664.

71 Oeuvres Philosophiques de Leibniz. Introduction et notes par P. Janet. 2-me ed. T.2. Paris, 1900, p. 593.

72 Лейбниц Г.В. Сочинения. Т.I. С.561-562. «Нимало не забыв о китайцах, я составил целый трактат о их теологии, касающийся Бога, духов и души. И мне кажется, что можно придать вполне разумный смысл их древним авторам. Мне не представляется, что совещание философа-христианина с философом-китайцем, как его вообразил отец де Мальбранш, вполне подходит к его действующим лицам». (Gerhardt, S. 665).

73 Там же, стр. 563.
74 Gerhardt: Bd.III, S. 672.
75 Ibid., S.675.
76 Лейбниц. Сочинения. Т. I. С. 532.
77 Oeuvres Philosophique de Leibniz, p. 597.
78 Ibid., pp. 504 – 508.
79 Лейбниц. Сочинения. Т.I. С. 563.
80 Mungello D. Curious Land. Jesuit Accomodation and the Origin of Sinology. Honolulu, 1989, p. 60.
81 Böttger W. Kultur im alten China. Leipzig e.a., 1987, S. 223.
82 Mungello D. Curious Land. P. 61.
83 Ibid., со ссылкой на кн.: Ricci, Matteo. De Christiana expeditione apud Sinas. Augsburg, 1615, pp. 105 – 106.
84 Mungello D. Loc.cit..
85 История китайской философии. Перев. С китайского В.С.Таскина. М.: «Прогресс», 1989. С. 382.
86 Цитируем по переводу немецкого синолога Эрнста Шварца: So sprach der Weise. Chinesisches Gedankengut aus drei Jahrtausenden. Berlin, 1981, S. 447.
87 So sprach der Weise, S. 478.
88 Китайская философия. Энциклопедический словарь. М.: «Мысль», 1994. С. 300.
89 Конрад Н.И. Запад и Восток. Статьи. М.: «Наука», 1972. С.178.
90 Конрад. Ук.соч., стр.186.
91 Цит. по книге: Konfuzius. Gespräche. Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von R. Moritz. Leipzig, 1982. S. 133 (Kapitel XVIII, 6).
92 So sprach der Weise. S. 478.

ИЗ ПЕРЕПИСКИ Г. В. ЛЕЙБНИЦА и И. БУВЕ

JOACHIM BOUVET Á CHARLES LE GOBIEN POUR LEIBNIZ
Peking, 8. Nov. 1700[1]

Mon Révérend Père,

Quoique quelques-uns croyent que l'Y-king le plus ancien ouvrage de la Chine, et peut être du monde, et la vraie source d'où cette nation (au sentiment de tous les Savans) a tiré toutes ses sciences et coutumes, ne contient qu'une doctrine corrumpue, pleine de superstitions et sans aucun fondement ou principe solide: Je ne suis pas de leur sentiment, et je suis même persuadé qu'ils se trompent, et qu'ils font injure aux anciens Chinois qui paroissent avoir eu dans le commencement une Philosophie aussi pure et aussi saine, et j'ose ajouter peut-être encore plus solide et plus parfaite que n'est aujourd'hui la nôtre.

J'avoue que cette vérité n'est pas aisée à persuader d'abord à ceux qui ont lu la plupart des livres que les Chinois estiment le plus, comme les King ou livres classiques avec leurs meilleurs commentaires, surtout ceux, qui ont été faits par leurs plus grands hommes sur l'Y-king que je confesse être rempli de beaucoup d'erreurs et d'une espèce de divination purement superstitieuse.

Mais d'un autre côté, on ne peut nier, que parmi toutes ces erreurs, on ne voye briller en cent endroits certains traits d'une lumière si vive et si pure, que pour peu qu'on se donne la peine de les ramasser et de les comparer les uns avec les autres, on ne s'aperçoive aussitôt par le raport et la liaison réciproque qu'ils ont ensemble; et par la parfaite conformité qu'on y trouve avec ce qui nous reste de plus admirable de la sagesse des anciens, qu'ils sont sortis de la même source, et que ce sont comme ceux-là autant de précieux restes du débris de la plus ancienne et plus excellente Philosophie enseignée par les premiers Patriarches du monde à leurs descendans, et ensuite corrumpue et pres-qu'entièrement obscurcie par la suite des tems. Ce qui s'accorde parfaitement avec le sentiment général et unanime de vénération et d'estime que les Savans de la Chine ont eu depuis trois ou quatre mille ans pour leurs premiers Pères, qu'ils disent avoir possédé les sciences dans un souverain degré de perfection, comme l'Arithmétique, la Musique, l'Astronomie, ou l'Astrologie, et la Médecine ou Phisique; et qu'ils ont toujours cru pouvoir recouvrir dans le même degré de perfection, s'il s'étoit trouvé quelqu'un parmi eux assez heureux pour developer les misteres de l'Y-king ou pour mieux dire du système

que leur premier Législateur Fo-hii leur a laissé dans cette figure célèbre, composée de 64. caractères, et de 384. petites lignes entières et brisées diversement combinées entre elles, dans laquelle ils ont toujours dit et suposé que ce Prince des Philosophes avoit renfermé toutes les sciences.

C'est en partie sur ce témoignage universel de tout ce que la Chine a eu de savans hommes depuis plus de quatre mille ans, et en partie sur le raport merveilleux, que j'ai trouvé en cent endroits des livres Chinois, de leurs idées et de leurs principes aux idées et principes de nos anciens Sages sur toutes les sciences et même sur la Religion; que m'étant persuadé que c'etoit très probablement toute la même chose du moins quant à l'origine, et qu'il se pouroit peut-être bien faire que la figure du système de Fo-hii fût comme un simbole universel inventé par quelque génie extraordinaire de l'antiquité, comme Mercure Trismegiste, pour représenter aux yeux les principes les plus abstracts de toutes les sciences, c'est-à-dire sur ces fondemens que je me suis apliqué depuis quelques années à considérer cent et cent fois cette figure ingénieuse. Et parceque tous les commentaires, qui ont été faits depuis près de trois mille ans sur ce système par de très grands hommes, dont Confucius a été un de principaux, paroissent plus propres, pour en embrouiller et obscurcir davantage le véritable sens, que pour en développer le mistere, ayant laissé à part tous ces commentaires, et m'étant attaché uniquement à la figure, je l'ai considérée en tant de sens differens, qu'après avoir combiné et recombiné ce qui m'a paru de plus solide dans les principes des sciences Chinoises avec les principes les plus anciens de nos sciences, j'ai fait par le moyen des nombres, qui sont la base de ce système, l'analise de la figure de Fo-hii d'une manière si heureuse, que je ne doute point que je n'en aye enfin découvert tout le mistere, ou du moins une route très sure et très aisée pour y arriver, et que je suis à présent persuadé, comme les meilleurs disciples que Fo-hii ait jamais eu à la Chine, que son système renferme effectivement toutes les autres sciences. A en juger par l'analise que j'en ai faite, ce n'est autre chose qu'une métaphisique numéraire, ou une méthode générale des sciences très parfaite, et dressée non seulement suivant les règles des trois sortes de progressions des nombres, mais encore suivant celles des figures et proportions de la Géométrie et les loix de la Statique, toutes également nécessaires pour bâtir un système aussi simple et aussi propre que celui-ci, pour mettre de l'ordre dans toutes les sciences, et pour rendre raison de tout ce que nous admirons dans les ouvrages du Créateur qui, selon le témoignage de la sainte Ecriture, y a observé toutes ces règles et les a tous fait *in numero, pondere et mensurâ.*

Pour faire voir en passant à ceux qui ont connoissance de la Philosophie des nombres (qui est proprement la science de ce système) que les choses que j'avance ne sont pas de simples conjectures, je vous dirai qu'il consiste dans une double suite de nombres, plans et solides, tellement enchaînés entre eux par toutes les consonances de la Musique, et par une harmonie perpétuelle, que quadrant exactement avec les 64 caractères et les 384 petites lignes de la figure, il[s] représentent les périodes avec toute l'harmonie des mouvemens célestes, et outre cela tous les principes nécessaires pour expliquer la nature et les propriétés de toutes choses, les causes de leur génération et de leur corruption, fournissant en même tems tout ce qu'il faut non seulement pour rétablir l'ancienne Musique de la Chine perdue depuis 15. ou 20. siècles tout au moins, mais encore pour recouvrer ce que nous avons perdu de celle des Grecs dont les trois genres ou systèmes, savoir la Diatonique, le Chromatique, et l'Enharmonique, peu connus de nos jours avec tous leurs modes, se trouvent dans toute leur étendue, placés et arrangés dans ce système d'une manière si naturelle et si admirable, qu'il suffit de jetter la vue sur quelques figures que j'ai dressées de ces mêmes nombres, pour résoudre avec évidence, et sans aucun embarras, les problèmes de la Musique, les plus difficiles qui ayent été agités depuis plus de 1500. ou deux mille ans tant à la Chine qu'en Europe parmi les Savans.

Au reste le raport singulier que ce système numéraire me paroît avoir dans son tout et dans ses parties avec celui de Pythagore et de Platon, assez mal entendu dès le tems de Ciceron, puisque ce grand Orateur, quelque intelligent qu'on le crut dans ce grenre de Philosophie, voulant marquer l'obscurité de quelque chose, disoit *id numero Platonis obscurius,* ce report, dis-je, me fait croire, que c'est en effet le même système, et que les nombres du système de Fo-hii sont ces nombres du système de Platon, où Ciceron trouvoit une si grande obscurité.

Que si outre cela ces mêmes nombres conviennent encore avec les nombres du Sabat, et des années jubilaires des Hébreux, et avec les autres nombres misterieux de leur ancienne Kabale, non de la moderne, qui est pleine de superstitions et d'erreurs, comme je trouve qu'il conviennent très exactement, il me paroît comme hors de doute, que ce système de Fo-hii, et l'ancienne Philosophie de la Chine, prise selon les principes légitimes et solides, étant si conforme à la Philosophie du divin Platon, et à celle des anciens Hébreux, c'est-à-dire de Moise et des anciens Patriarches, qui ont reçu cette doctrine comme par révélation du Créateur, ne peut ni ne doit point passer pour une science superstitieuse et

corrompue, mais qu'elle doit au contraire être régardée comme un instrument très propre pour reformer toutes les erreurs et superstitions, où l'ignorance de cette légitime et solide Philosophie dans laquelle les Chinois sont tombés par la suite des tems les a malheureusement précipités.

Je concluds de-là que ceux des Missionaires qui pour procurer la conversion de cette nation; employent tout leur esprit et la meilleure partie de leur tems à l'étude des livres Chinois, au lieu de s'apliquer, comme a fait jusqu'ici M. Maigrot, à présent Monseigneur de Conon, à faire voir par l'autorité des Philosophes du moyen âge depuis Confucius, lesquels en perdant comme ils ont fait pour la plus part les principes de la doctrine de Fo-hii, c'est-à-dire leur saine et légitime Philosophie, ont aussi presque tous perdu la connoissance distincte du vrai Dieu, et du véritable culte dont leurs premiers pères l'honoroient, au lieu, disje, de s'apliquer uniquement à prouver que la religion de cette nation a été de tout tems une pure superstition et un vrai athéisme, ce qui ne se peut soutenir d'un côté sans autoriser nos prétendus athées d'Europe par l'exemple d'une nation entière, qui depuis si longtems tient pour plusieurs raisons comme le premier rang dans toute l'Asie; et du côté des Chinois, non seulement sans faire injustice à cette nation, mais encore sans mettre un obstacle presqu'invincible à sa conversion étant presqu'impossible dans cette suposition de l'obliger à abandonner toutes le[s] pratiques et coutumes que M. Maigrot a condamné de superstition et d'idolâtrie, et même le l'entreprendre sans s'exposer à un danger évident et prochain de ruiner en un moment l'ouvrage de plus d'un siècle, comme M. Maigrot doit l'avoir reconnu depuis quelques mois lui-même par sa propre expérience dans un tumulte arrivé à cette occasion, et qui a failli à devenir funest à tout le Christianisme.

Au lieu donc, dis-je de prendre une voye si peu convenable à la fin, que le saint Siège, et la sacrée congrégation Messeigneurs les Prélats et Vicaires Apostoliques, et tous les Missionaires se proposent, le moyen le plus raisonnable, le plus sûr, et le plus efficace, à ce qui me paroît, seroit que tous les Missionnaires s'étudiassent de concert à faire voir aux Chinois les erreurs et contradictions de leur Philosophie moderne en les ramenant peu à peu, comme Dieu aidant, il n'y aura rien de plus naturel et de plus aisé, aux principes solides de la vraie et légitime Philosophie de Fo-hii, leur premier maître, en quoy cette nation, toute superbe qu'elle est, faisant profession de suivre les lumières de la droite raison, auroit d'autant moins de peine de nous écouter qu'elle recon-

noitroit elle-même qu'un changement si raisonnable n'auroit rien d'humiliant pour elle, et que cela ne feroit au contraire que l'attacher davantage à la pureté de son ancienne doctrine, et à ses premiers maîtres, pour qui elle a toujours eu une si grande vénération.

Après cette démarche par la liaison si nécessaire qui se trouve entre les principes de la vraie Philosophie et ceux de la vraie Religion, on voit assez de quelle facilité il seroit de faire reconnoitre aux Philosophes Chinois les absurdités de l'athéisme, et de toutes leurs autres erreurs et superstitions, et l'oposition formelle qu'a tout cela avec cette Philosophie ancienne dont ils auroient compris la certitude, et de les porter ainsi doucement et sans aucune violence à les retrancher, comme ils feroient sans doute d'eux-mêmes assez excités par la honte, qu'ils auroient qu'on les vît adhérer plus longtems contre leurs propres principes à des erreurs si grossières.

Tous ces grands obstacles au Christianisme étant une fois éloignés de l'esprit et du coeur des Philosophes par une voye aussi douce et aussi efficace que celle-là, quoi de plus aisé après cela aux Missionaires que de leur inspirer l'estime pour les dogmes sublimes de la foi, et pour les saintes maximes de l'Evangile, qu'ils écouteroient alors avec admiration, et enfin avec plaisir comme une doctrine toute céleste, et qui mettroit le souverain degré de perfection aux vérités naturelles de leur Philosophie, et à la pureté de leur morale.

Pour passer encore plus avant, si quelques-uns de nous entreprenoient à présent de rétablir les sciences de la Chine, et de les mettre dans leur ancienne perfection, à quoi je vois une grande facilité par le moyen du système de Fo-hii, dont je viens de donner une petite idée, je puis dire qu'un petit ouvrage de cette nature, qui plairoit infiniment à l'Empereur, et outre son aprobation lui feroit encore donner celle de tous les Savans du Collège Impérial, auroit bientôt cours dans tout l'Empire, et y seroit regardé comme la doctrine de l'Etat: de sorte que comme les Missionaires en y travaillant n'auroient pas manqué par un saint artifice d'y mettre tous les antécédens nécessaires pour l'établissement du Christianisme dans tout l'Empire, on pouroit espérer avec beaucoup de fondement, que cela donneroit un jour, comme le branle à la conversion générale de cette nombreuse nation.

A Peking le 8 de Nov. 1700.

ИОАХИМ БУВЕ – ШАРЛЮ ЛЕ ГОБЬЕНУ (ДЛЯ ЛЕЙБНИЦА)
Пекин, 8 ноября 1700 г.

Досточтимый отец мой,

Хотя некоторые считают, что Ицзин – самое древнее китайское произведение в Китае и, может быть, в мире, и [которое есть] несомненный источник, откуда (по мнению всех ученых) этот народ извлек все знания и обычаи, – не содержит ничего, кроме испорченного учения, полного суеверий и не имеющего ни какого основания или твердого принципа: я не разделяю их мнения и даже убежден, что они заблуждаются и что они наносят оскорбление древним китайцам, обладавшим, по-видимому, в самом начале философией так же чистой и так же здравой и – я осмелюсь добавить, – возможно, еще более крепкой и более совершенной, чем наша сегодня.

Я признаю, что в этой истине непросто убедить тех прежде всего, кто прочел большую часть книг, какие китайцы ценят больше всего: таких, как каноны (les King), или классические книги с их лучшими комментариями, особенно теми, которые составлены их наиболее выдающимися людьми к Ицзину, который, я сознаюсь, полон многих ошибок и некоего рода гаданий, являющихся чистыми суевериями.

Но нельзя отрицать, с другой стороны, что посреди всех этих ошибок остается незамеченным сверкание лучей (traits) света столь яркого и чистого, что мало кто из постаравшихся собрать их и сравнить друг с другом не заметит тотчас по взаимоотношению и взаимосвязи, что они составляют целое; и по полному соответствию, которое обнаруживается здесь, с тем, что остается нам наиболее восхитительного от мудрости древних, – что они вышли из того же источника, и что эти, как и те, суть некоторое количество драгоценных осколков древнейшей и великолепнейшей философии, преподанной первыми Патриархами в мире их потомкам и затем испорченной и почти совершенно затемненной с течением времени. И это совершенно согласуется с всеобщим и единодушным почтительным и уважительным отношением (sentiment), которое ученые Китая сохранили на протяжении трех или четырех тысячелетий к своим первопредкам (premiers Peres), обладавшим, как они говорят, знаниями в высшей степени совершенными, [такими] как Арифметика, Музыка, Астрономия, или Астрология, и Медицина, или Естествознание (Physique), и которое они всегда полагали возможным обрести с той же степенью совершенства, если кто-либо из них окажется достаточно счастливым и раскроет тайны Ицзина, или, лучше сказать, той системы, которую оставил им их первый законодатель Фуси в этой знамени-

той схеме, состоящей из 64 символов и 384 целых и прерванных черточек, по-разному сочетаемых друг с другом, в которой, все время говорили и полагали они, этот царь философов заключил все знания.

Именно, исходя отчасти из того разностороннего свидетельства, каким является все то, что Китай получил от ученых мужей на протяжении более чем четырех тысяч лет, и отчасти – из удивительного соответствия, какое я нашел в сотне мест в китайских книгах, их идей и их принципов идеям и принципам наших древних обладателей мудрости (nos anciens Sages), касающихся всех областей знания и даже религии; и, будучи убежден, что это, весьма вероятно, есть совершенно одно и то же, по крайней мере, что касается истока, и что могло, пожалуй, вполне оказаться, что схема (figure) порядка (system) Фуси была вроде универсального символа, созданного (inventé) неким необычайным гением древности – таким, как Меркурий Трисмегист, дабы представить наглядно наиболее общие (abstracts) принципы всех наук; иначе говоря, исходя из этих оснований, я в течении нескольких лет прилежно размышлял над этой остроумной схемой (figure ingenieuse). И так как все комментарии, которые были составлены за более чем три тысячи лет по поводу этой системы весьма выдающимися мужами – и Конфуций здесь был один из главных – способны, кажется, скорей их запутать и еще более затемнить истинный смысл, чем раскрыть их тайну; оставив в стороне все эти комментарии и сосредоточившись исключительно на схеме, я просмотрел ее в таком множестве разных аспектов, что, после того, как я обратился к сопоставлению в разных соотношениях того, что мне казалось наиболее надежным (solide) в принципах наук у китайцев, с наиболее древними принципами наших наук, я проанализировал посредством чисел, представляющих основу этой системы, схему Фуси столь счастливым образом, что у меня нет сомнений в том, что я открыл наконец всю тайну, или, по крайней мере, весьма надежный и весьма простой путь, чтобы к ней придти, и я теперь убежден, как лучшие из учеников, какие были когда-либо у Фуси в Китае, что его система действительно содержит все другие знания. Если судить о ней по анализу, который я проделал, то это не что иное, как метафизика чисел (métaphysique numeraire), или общий научный метод, весьма совершенный и построенный не только по правилам трех видов последовательностей (progressions) чисел, но еще и по правилам геометрических фигур и отношений (proportions) и по законам статики; все это в равной мере необходимо для построения системы столь простой и столь удобной, как эта, и для того, чтобы внести упорядоченность во все науки и чтобы осмыслить (rendre raison de) все то, что приводит

нас в восхищение в творениях Создателя, который, по свидетельству священного Писания, выполнил все эти правила и сотворил их всех in numero, pondere et mensurâ.

Чтобы показать между прочим тем, кто знаком с философией чисел (которая, собственно, и есть наука этой системы), что положения (choses), которые я выдвигаю, не являются просто предположениями, скажу вам, что она заключается в двойной последовательности чисел – ровных (plans) и твердых (solides)[2], настолько связанных между собой музыкальными созвучиями и постоянной гармонией, что точно укладываясь в квадрат с 64-мя символами и 384-мя черточками схемы, они демонстрируют периоды в полной гармонии с движениями небес и, кроме того, все принципы, необходимые для объяснения природы и свойств всех вещей, причины их зарождения и их распада, предоставляя в то же время все, что нужно для восстановления старинной китайской музыки, утраченной вот уже 15 или 20 столетий по меньшей мере, но еще и чтобы вернуть то, что нами утеряно из греческой музыки, три рода, или системы, которой, а именно: диатоническая, хроматическая и энгармоническая, мало известные со всеми их ладами в наши дни, находятся во всей их полноте (étendue), размещенные и упорядоченные в этой системе столь естественным и столь изумительным образом, что достаточно взглянуть на некоторые фигуры, которые я составил из этих самых чисел, чтобы разрешить с наглядностью и без какого-либо затруднения наиболее трудные музыкальные задачи, которые обсуждались в течение более чем 1500 или двух тысяч лет, как в Китае, так и в Европе, среди ученых.

В остальном, то особенное отношение, какое, мне представляется, эта числовая система имеет в ее целости и ее частях к системе Пифагора и Платона, довольно плохо понимаемой со времен Цицерона, поскольку этот великий оратор, каким бы умным его ни считали в этом философском жанре, желая подчеркнуть непонятность чего-либо, говорил: id numero Platonis obscurius[3]; это отношение, повторяю, заставляет меня полагать, что это в действительности та же самая система и что числа Фуси суть те числа системы Платона, в которых Цицерон находил такую большую степень неясности.

И что, раз, кроме того, те же самые числа совпадают также с числами Субботы и юбилейных лет евреев и с другими мистическими (misterieux) числами их древней Каббалы, а не современной, которая полна предрассудков и ошибок; и, как я нахожу, здесь очень точное соответствие, то мне представляется как несомненное, что эта система Фуси и древняя китайская философия, рассматриваемая в соответствии с законными и прочными основаниями (principes) и столь согласующаяся с философией божественного Платона и с филосо-

фией древних евреев, т.е. Моисея и древних патриархов, которые приняли это учение в качестве откровения Создателя, не может и не должна восприниматься как наука суеверная и испорченная, но напротив – к ней следует относиться, как к инструменту очень подходящему для исправления всех ошибок и суеверий, в которые неведение этой законной и твердой философии, в каком оказались (sont tombés) китайцы с течением времени, их, к сожалению, ввергло.

Я заключаю отсюда, что [правильно делают] те миссионеры, которые, чтобы обеспечить обращение этого народа, употребляют все свои душевные силы и лучшую часть своего времени, чтобы изучать китайские книги, а не заниматься, как поступал до сих пор монс. Мэгро – теперь преосвященный в Кононе, доказательствами с помощью философских авторитетов средневековья после Конфуция, которые утратив, как они сделали, по большей части принципы учения Фуси, т.е. своей цельной (sain) и законной философии, утратили также, почти совсем, ясное знание Бога и истинного культа, который чтили их первоотцы; вместо того, чтобы, повторяю, заниматься доказыванием, что вера этого народа была все время чистым предрассудком и настоящим безбожием (athéisme); что не может, с одной стороны, не прибавлять авторитета нашим европейским так называемым атеистам примером целого народа, который в течение такого длительного времени занимает во многих отношениях первое место во всей Азии; а в отношении китайцев – не только не быть несправедливым к этому народу, да еще не создать почти непреодолимое препятствие его обращению, которое вряд ли возможно при этом намерении обязать его отказаться от всех обрядов и обычаев, которые мон. Мэгро заклеймил как суеверия и идолопоклонничество; и даже [невозможно] приступить к этому без того, чтобы не подвегнуться очевидной и неминуемой (prochain) опасности погубить в один момент труды за более чем столетие, что монс. Мэгро сам должен был признать несколько месяцев спустя на своем собственном опыте волнений, случившихся по этому поводу, и что могло оказаться роковым вообще для христианства.

Вместо того, стало быть, – повторяю, – чтобы выбирать путь, столь мало подходящий для достижения цели и предлагаемый святой конгрегацией монсиньоров прелатов и апостолических викариев и всеми миссионерами, наиболее разумным, наиболее надежным и действенным способом, как мне кажется, было бы, чтобы все миссионеры дружно научились демонстрировать китайцам ошибки и противоречия их современной философии, подводя их постепенно, – коли поможет Бог, то не будет ничего естественней и легче, – к прочным принципам истинной и легитимной философии Фуси, их первого учителя; и при этом сей народ, столь прекрасный во всем, будет, с чувст-

вом гордости оттого, что последует за светом праведного разума, тем менее затрудняться, слушая нас, если сам осознает, что столь разумная перемена не заключает в себе ничего унизительного для него, и что, напротив, это делается для того, чтобы его крепче привязать к чистоте его древнего учения и к его первым наставникам, к которым он всегда испытывал столь глубокое уважение.

После этого шага по установлению столь необходимой связи, какая обнаруживается между принципами истинной философии и принципами истинной религии, вполне видно, сколь легко помочь китайским философам осознать нелепости атеизма и всех прочих их ошибок и суеверий и логическое противоречие (opposition formelle) всего этого с той древней философией, несомненность которой они поймут; и направить тем самым их мягко и без всякого принуждения на устранение их (этих ошибок), как они, нет сомнения, поступили бы сами, вполне побуждаемые стыдом из-за того, что они замечены в долгой приверженности, вопреки своим собственным принципам, к таким грубым ошибкам.

Как только все эти крупные препятствия христианству будут устранены из умов и сердец философов столь деликатным и столь действенным способом, что после этого может быть легче для миссионеров, чем внушить им уважение к высоким догматам веры и к священным максимам Евангелия, которым они будут тогда внимать с удивлением и, наконец, с удовольствием, как учению совершенно божественному (celeste), и которое придаст высшую степень совершенства естественным истинам их философии и чистоте их нравственности.

Чтобы продвинуться еще далее, если кто-то из нас приступит теперь к восстановлению наук в Китае и к доведению их до совершенства, как в древности; то это, я вижу, чрезвычайно легко сделать с помощью системы Фуси, и к этому я подал небольшую идею, могу сказать, — небольшое сочинение этого рода, которое безмерно понравится императору, и помимо его одобрения, оное выразят и все ученые Императорской Коллегии; [оно] разойдется по всей империи и будет там рассматриваться в качестве государственной доктрины: так что, поскольку миссионеры, трудясь на этом поприще, не будут пренебрегать угодным Богу умением (saint artifice) прилагать к тому все из бывшего прежде, что необходимо для установления христианства во всей империи, то можно надеяться с большим основанием, что это даст как бы толчок к всеобщему обращению этого многонаселенного государства.

Пекин, 8 ноября 1700 г.

Примечания

1 По изданию: Leibniz korrespondiert mit China: Die Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689 – 1719). Hrsg. von R. Widmaier. Frankfurt am Main, 1990. S. 122 – 127.

2 Так И. Буве переводит китайские термины *gang rou* е – 'твердое' и 'мягкое', 'нечетное' и 'четное' (что более подходит для «Книги Перемен»).

3 «Это непонятней, чем число Платона».

LEIBNIZ À JOACHIM BOUVET[1]
Braunschweig, 15. Februar 1701

Bronsvic 15 Febr. 1701

Mons très Révérend Père

Je Vous suis extrêmement obligé de la bonté que vous avés eue de garder jusque dans un autre monde le souvenir d'un homme qui vous honnore infiniment, mais qui vous est peu utile. Vostre ample et belle lettre m'a esté rendue tard, à cause d'un long voyage, dont je ne suis revenu que depuis peu. L'Electeur de Brandebourg (couronné maintenant Roy de Prusse le 18me Janvier de cette année,) m'a fait faire un voyage à Berlin, pour y contribuer à fonder une nouvelle société des Sciences, dont Sa Majesté veut que j'aye la direction quoyque de loin, car je n'y sçaurois estre tousjours présent. On y fera bastir un observatoire, et prendra d'autres mesures pour faire des recherches de la nature et de l'art. Ce soin m'occupa tout le dernier esté et une partie de l'automne. Delà je suis allé aux bains de Töpliz en Bohême à cause de ma santé où je croyois trouver le R. P. Kochanski, mais il estoit mort quelques mois au paravant. Cependant j'ay envoyé depuis la lettre que V. R. a écrite pour luy, aux pères de sa Province. C'est une perte; car c'estoit asseurement un des habils hommes de vostre compagnie. De Töpliz j'ay encor fait quelque tour dans l'Allemagne supérieure, et pendant ce temps là, comme je n'avois point de séjour fixe, j'avois donné ordre qu'on gardât mes lettres à Hanover. Ainsi comme on n'a pas eu d'abord réponse de moy, à Paris, on ne m'a rien encor mandé de ce que le R. P. Fontaney aura apporté. J'ecriray moy même à ce père, aussi bien qu'aux RR. PP. Verjus et Le Gobien là dessus; et j'espère qu'on m'en donnera part suivant la lettre de V. R. Cependant si doresnavant V. R. veut m'adresser quelque chose qui me soit rendu plus particulièrement, il pourroit estre enfermé dans sa lettre.

L' Europe a produit plusieurs belles découvertes depuis peu. On a fort poussé ma nouvelle Analyse des infinitésimales. J'ay trouvé moy même une insigne promotion de cette science; et par ces moyens des problèmes sont en nostre pouvoir qui passoient autres fois l'Algèbre et l'Analyse; par exemple nous avons déterminé les figures des vaisseaux qui résistent le moins dans un fluide, la ligne dans la quelle un corps pesant viendroit d'un point à un autre dans le temps le plus court qui

soit possible et mille questions semblables; et comme la nature garde partout le caractère de l'infinité de son auteur, il n'y a que cette science de l'infini, qui donne véritablement le passage de la mathématique à la physique. J'avois trouvé aussi que la chaînette c'est à dire la ligne dans la quelle une chaîne se courberoit d'elle même si elle avoit des anneaux très petits, donne les logarithmes sans aucun calcul et sans les tables.

Dans la Chymie un habile Allemand de mes amis, a trouvé une liqueur merveilleuse[;] il l'appelle avec raison spiritum igneum, car cet esprit estant mêlé avec quelques huilles il s'allume en un instant et se consume en charbon. Mais l'inventeur n'en a pas encor publié le secret.

J'ay souvent conseillé qu'on essayât sur mer combien le Baromètre pourroit servir pour prévoir les tempestes, puisque M. Guerike avoit observé que les grands orages le faisoient baisser. Enfin on l'a essayé dans un grand voyage, et on me mande, qu'on peut s'appercevoir de l'orage futur environ 12 heures auparavant, ce qui suffit le plus souvent pour se garantir, soit en se mettant à l'abri, ou au moins en s'éloignant des bancs et des rochers et en faisant tous les préparatifs dans le vaisseau pour n'estre point surpris, de sorte que cela pourra sauver dans la suite une infinité de vaisseaux.

Je suis bien fâché de la guerre illumée entre le Tzar de Moscovie et le Roy de Suéde, parce que j'ay peur que cela fera tort au dessein que j'avois de profiter des caravanes qui vont de Moscou à la Chine par le moyen de la Cour de Brandebourg qui est assez bien avec le Tzar. Car M. Golowin qui a esté autres fois Ambassadeur de Moscovie pour le traité de limites avec la Chine passant par ce pais cy avec le Tzar, dont il est maintenant un des principaux Ministres [,] nous fit espérer qu'il favoriseroit ces desseins; mais l'armée du Tzar ayant esté entièrement défaite devant Narva par la faute des Moscovites qui jetterent les armes sans obéir aux officiers estrangers; on dit que ce Prince est animé contre les estrangers, comme s'ils l'avoient mal servi. On croit pourtant qu'il se désabusera. Si la paix se fait le commerce entre l'Europe et la Chine pourra devenir plus fréquent encor de ce costé là.

Je ne sçay si j'ay touché autres fois en écrivant à vostre Révérence, le nouveau calcul numérique que j'ay inventé non pas pour la practique vulgaire mais pour la théorie de la science, car il ouvre un grand champs à des nouveaux théorèmes; et sur tout ce calcul donne une représentation admirable de la Création. C'est que suivant cette méthode tous les nombres s'écrivent par le mélange de l'unité et du Zéro, à peu près comme

toute[s] les créatures viennent uniquement de Dieu et du rien. Il n'y a rien dans les mathématiques qui me paroisse plus beau pour l'usage de la religion; et pour en confirmer un article des plus considérables que les philosophes non Chrestiens ont coustume de rejetter tous d'une voix[;] aussi ne dit on pas en vain que les essences sont comme les nombres et toutes les imperfections des choses ne consistent que dans les négations; d'où vient que S. Augustin disoit très bien, que le mal vient du rien. Voicy ce que c'est que ce calcul: comme on a coustume ordinairement de se servir de la progression par dix, et comme quelques uns en ont employé d'autres, je voulois considérer ce que seroit la plus simple progression possible, qui est la progression binaire ou la progression géométrique double; et j'ay vu d'abord comme la denaire n'employé, que dix characteres, sçavoir depuis 0 jusqu'à 9, que la binaire n'en employeroit que deux, sçavoir 0 et 1. Et comme dans la progression denaire 10 signifie dix, et 100 signifie cent, et 1000 mille, et 10000 dix mille, et 100000 cent mille, et 1000000 un million, et ainsi de suite, j'ay jugé que dans la binaire 10 seroit deux, et 100 seroit quatre, et 1000 seroit 8, et 10000 seize, et 100000 trente deux, et 1000000 soixante et quatre, etc. C'est ce que le calcul monstre aussi luy même quand on n'employé que deux caractères 0 et 1 car 1+1 estant 10 et 3 est 10 + 1 = 11 et 4 est 11 + 1 = 100.

א	
1	1
1	
10	2
1	
11	3
. . 1	
100	4
1	
101	5
. 1	
110	6
1	
111	7
. . . 1	
1000	8

Car 1 + 1 est 10, c'est à dire 0 sous la colomne reste 1 pour la suivante colomne, marqué par un point. Et dans la suivante encor 1 + 1 est 0[,] restant 1 encor pour la colomne encor suivante, ce qui donne 100, comme il paroist à la marge sous le signe א, où j'ay marqué ces réservations par des points. De même 5 sera 100 + 1 = 101[,] et 6 sera 101 + 1 = 110[,] et 7 sera 110+1 ou bien 111 [,] et 8 sera 111+1 c'est à dire 1000 et ainsi de suite. Mais pour représenter la suite de ces nombres jusqu'à 32, en voicy la Table sous P, où les places vacantes au dessus des colonnes sont [remplies] par des petits 0, pour mieux marquer les périodes, dont je parleray tantost.

Dans cette Table se découvre à la première vue une harmonie merveilleuse, c'est qu'il y a des périodes réglées dans chaque colomne [:] dans la première 01, car il y a 010101 etc., tousjours 0 et 1 alternativement, dans la seconde colomne il y a 0011 [,] qui revient tousjours, dans la 3me 00001111 [,] dans la quatrième 0000000011111111,

et ainsi de suite dans les autres, de sorte qu'on peut continuer la table sans aucun calcul en continuant seulement d'écrire. Cet ordre dans la constitution originaire des nombres suivant cette expression donne des ouvertures d'une nouvelle science à la quelle personne a encore songé jusqu'icy, car comme l'analyse de tous les nombres en 0 et 1 est la plus parfaite et la plus poussée à bout, il ne faut pas s'étonner, qu'on pénètre plus avant par son moyen. Or je trouve que tous les nombres ternaires, quinaires, septénaires, etc., c'est à dire divisibles par 3, par 5, par 7 etc. ont des semblables périodes qui reviennent tousjours à l'infini, par exemple pour les ternaires, dans la première colomne la période est 01, dans la seconde 0110, dans la 3^{me} est 00101101, dans la 4^{me} 000111001110001 1 et ainsi dans les colomnes suivantes comme je le puis déterminer, on voit tout cela dans la Table ב [.] Il en est de même dans les quinaires, septénaires, novenaires etc., ou dans les multiples en général, où il se trouve tousjours qu'une moitié de la période est contraire à l'autre [,] c'est à dire 0 contre 1 et vice versa. Mais qui plus est[:] ces périodes se trouvent aussi dans les quarrés, cubes, et autres puissances. Par exemple pour les quarrés la période de la première colonne est 01, la seconde n'a que des 0, la troisième a pour période 0010, la 4^{me} a 00010100, la 5^{me} 0000110101011000. Pour les cubes la période de la première colonne est 01, de la seconde 0001, de la 3^{me} 00000101; et ainsi des autres, de sorte que par ce moyen extraordinaire les Tables des puissances des plus hauts degrés se peuvent écrire presque sans calcul; ainsi outre la contemplation ils y trouveront même de grands usages pour certaines practiques considérables. En un mot il est caché là dedans une Arithmétique toute nouvelle merveilleusement féconde en théorèmes puisque en toute sorte de séries l'expression même des nombres va par règles. Elle ne doit point servir à la vérité aux calculs ordinaires mais elle mene à la resolution des difficultés où d'autres voyes connues ne sçauroient aller. Mais ce qu'il serait trop prolixe de monstrer icy, et il suffit maintenant qu'avant que je la quitte, je fasse encore une remarque curieuse, qu'on voit d'un coup d'oeil dans cette expression, sçavoir pourquoy tous les

ב	
oooo0	0
oooo1	1
ooo10	2
ooo11	3
oo100	4
oo101	5
oo110	6
oo111	7
o1000	8
o1001	9
o1010	10
o1011	11
o1100	12
o1101	13
o1110	14
o1111	15
10000	16
10001	17
10010	18
10011	19
10100	20
10101	21
10110	22
10111	23
11000	24
11001	25
11010	26
11011	27
11100	28
11101	29
11110	30
11111	31

nombres se peuvent former par la seule combinaison des nombres de la progression Géométrique double ou binaire, ce que les Arithméticiens avoient déjà remarqués comme un privilège de cette progression. Par exemple 23 est 16 + 4 + 2 +1, c'est à dire 10000 + 100 +10+1 ou tout à la fois [10111]; et 113 est 64+32+16+1, c'est à dire 1000000 + 100000 + 10000 + 1 ou 1110001, et ainsi des autres; et c'est pour cela que les essayeurs de monnoye, se servent de petits poids en progression double car ainsi peu de poids suffisent pour beaucoup de nombres ou pesanteurs. Par exemple pour former tous les nombres depuis 1 jusqu'à 63, on n'a besoin que de six nombres ou poids, sçavoir 1, 2, 4, 8, 16, 32. Et depuis 1 jusqu'à 31 on n'en demande que cinq, sçavoir 1, 2, 4, 8, 16, comme la table le monstre, qui fait voir en même temps la combinaison des poids pour former la pesanteur suivant chaque nombre. Si on se fut avisé dans le monde de faire aussi les monnoyes en progression Géométrique double [,] on auroit pu faire le plus de valeurs avec le moins de pièces. Et si au lieu de la progression denaire on eût employé la sedenaire , il y auroit eu une conciliation entre la théorie et la practique plus qu'il n'y en a à présent et on y auroit trouvé des utilités que la denaire ne sçauroit donner, ce que je dis simplement pour le remarquer, et non pas que je prétende reformer l'usage public.

Mais mon principal but a esté, Mon Révérend Père, de Vous fournir une nouvelle confirmation de la Religion Chrestienne à l'égard du sublime article de la Création par un fondement, qui sera à mon avis d'un grand poids chez les philosophes de la Chine et peutestre chez l'Empereur même, qui aime et entend la science des nombres. A dire simplement que tous les nombres se forment par les combinaisons de l'unité avec du rien, et que le rien suffit pour les diversifier, cela paroist aussi croyable que de dire que Dieu a fait toutes choses de rien, sans se servir d'aucune matière primitive; et qu'il n'y a que ces deux premiers principes, Dieu et le Rien: Dieu des perfections, et le Rien des imperfections ou vuides d'essence. Et si vous supprimés l'origine de l'invention de ce calcul (qui vient de l'analogie de la progression binaire avec le denaire) la chose paroistra d'autant plus admirable. Peutestre que ce grand Monarque ne sera pas fâché d'apprendre qu'un Européen de vostre connoissance, qui s'intéresse infiniment en ce qui regarde la Chine

ooooo0	0
oooo11	3
ooo110	6
oo1001	9
oo1100	12
oo1111	15
o10010	18
o10101	21
o11000	24
o11011	27
o11110	30
100001	33
100100	36
100111	39
101010	42
101101	45
110000	48

et son commerce de lumière avec l'Europe, a fait cette découverte et vous l'a envoyée exprés pour la consacrer à sa M. Je ne doute point que vous ne fassiés valoir la chose suivant son importance, à fin qu'elle porte coup à l'avantage de nostre religion; et peut estre pourroit elle porter ce prince en considération de cela à vous donner des ordres de me faire communiquer en mon particulier des belles connoissances Chinoises, avec quelques échantillons de ce pays entre autres à l'égard de la composition du papier, extraordinaire pour sa grandeur et finesse item à l'égard de quelques expériences extraordinaires de physique ou spécifiques éprouvés de medecine[.] Vous jugés bien que je n'en profiteray point pour moy et que le public en tireroit tout l'usage, mais comme je suis directeur d'une nouvelle société des sciences suivant ce que je vous ay marqué je ne seray point fâché de luy estre utile en luy présentant quelque chose de peu commun; d'autant que cela serviroit à animer d'avantage le prince qui l'a fondée; ce qui tourneroit au profit des sciences. Ce prince que les Moscovites traitoient déjà de Tzar ou Roy avant son couronnement comme aussi les Turcs et Tartares[,] le Roy de Perse et tous les autres princes hors de l'Europe[,] a cela de remarquable pour la Chine que de son pays seul vient le Carabé ou succinum dont les Chinois font tant de cas. Et ce sera une circomstance singulière pour moy d'estre directeur de la société des sciences de ce Prince, ce qu'on pourroit faire valoir chez vous, s'il faut donner quelque extérieur et apparence à cette invention Numérique pour la présenter à l'Empereur et pour la faire goûter d'avantage. Vous sçaurés mieux ce qu'il faut pour cela, que je ne le sçaurois dire.

Quarrés

oooo0	0
ooool	1
oo100	4
o1001	9
10000	16
11001	25
100100	36
110001	49
1000000	64
1010001	81
1100100	100
1111001	121
10010000	144
10101001	169
11000100	196
11100001	225
100000000	256

Cubes

oo0	0
ool	1
1000	8
11011	27
1000000	64
1111101	125
11011000	216
101010111	343
1000000000	512
1011011001	729
1111101000	1000
10100110011	1331

Je viens à la philosophie telle qu'il faudroit établir et cultiver également pour la vérité et pour la religion. Je suis bien aise, mon Rev. Père, que vous y entrés autant que moy. Vous ne sçauriés croire, combien j'ay avancé là dedans, j'ai des démonstrations en Métaphysique dont on n'a point

encor vu de semblables; sur tout à l'égard de la cause, de l'effect, et de l'estime de l'action. Les plus habiles gens (jusqu'au père Malebranche même tout Cartésien qu'il est) conviennent bien maintenant que la même quantité de mouvement ne se conserve point comme Des Cartes l'avoit crû, mais ils se sont jettes dans une autre extrémité, car n'entendant pas encor bien la véritable estime de la force, ils croyent presque tous à présent, comme on voit dans les livres publiés depuis peu par le P. Malebranche, M. de la Hire, et autres, que la force absolue ne se conserve point, et qu'il y en a tantost plus tantost moins dans le monde parce que je ne leur ay point encor dechifré mon estime par laquelle j'ay demonstré que l'effect est tousjours équivalent à la cause, et que non seuelment la même force absolue se conserve soit dans l'univers ou dans des corps qu'on suppose n'avoir commerce qu'entre eux; mais que même prenant un certain temps, par exemple un quart d'heure, il y a autant d'action dans un quart d'heure, que dans un autre quart d'heure, soit dans l'univers ou dans un système de corps non communicans au dehors. Ce qui fait voir que Des Cartes avoit vu quelque chose de la vérité per nebulam mais qu'il avoit pris un qui pro quo s'imaginant que sa quantité de mouvement (qui se fait multipliant la grandeur par la vitesse et qui est momentanée) est la quantité de l'action, et donnera l'estime de ce qui se conserve. Un des plus célèbres professeurs de Hollande nommé Mons. Volder, qui estoit un grand hyperaspiste de la philosophie de Des Cartes, jusqu'à avoir écrit fortement contre la censure de M. l'Eveque d'Avranches, s'est rendu entièrement, après avoir connu le fonds de mes raisons par plusieurs lettres que nous avons échangées. Encor un philosophe Anglois très célèbre par des ouvrages considérables, a commencé à abandonner ses propres dogmes, et sa philosophie trop corpusculaire[,] ayant reconnu, qu'il faut qu'il y ait quelque chose dans la substance corporelle, qui soit différent de la grandeur et de l'impénétrabilité. Aussi ay je demonstré, que s'il n'y avoit que cela il y auroit de tout autres loix et phénomènes, à moins que Dieu n'y suppléât par miracle. Ce qui n'est point raisonnable du tout, et seroit peu digne de l'auteur des choses. Si j'avois des personnes qui m'aidassent, je donnerois une métaphysique et des elemens de physique véritablement demonstrés à la rigueur par le moyen de peu d'axiomes. Mais accablé par mille occupations d'affaires, de cour, de correspondances, de voyages, sans parler de l'Histoire de la maison de Bronsvic, tirée des archives, et de ce que j'ay fait sur le droit des gens, en publiant des pièces

non imprimées touchant les traités et negotiations des Princes, je seray obligé de laisser perdre bien des choses plus importantes à mon avis, que ce qui ne regarde que certains temps et certains hommes.

Je me souviens de vous avoir parlé d'un dessein de caractéristique tout à fait extraordinaire, ce seroit un moyen de peindre non pas la parole mais les pensées comme fait l'Algèbre dans les mathématiques; en mettant les discours dans ces caractères, on calculeroit et demonstreroit en raisonnant, je croy qu'on pourroit trouver une manière de combiner cela avec les vieux caractères des chinois qui ont déjà esté l'object de vostre méditation [,] ce qui serviroit merveilleusement pour leur faire gouster cette invention, et cette manière d'écriture mystérieuse qui seroit peutestre le plus grand moyen qu'on puisse inventer pour establir la vérité de la religion par des voyes de la raison. Il eust esté à souhaiter, comme vous le marqués dans vostre lettre, que nous en eussions pu parler de vive voix, lorsque V. R. estoit en Europe, mais y ayant peu d'apparence pour cela maintenant; nous pourrions néantmoins faire quelque chose de considérable peut estre, si vous m'informiés à fonds de ce qu'on sçait ou pense de ces vieux caractères chinois; et plus encor, si sur vos représentations envoyées en France on chargeoit quelcun à m'aider dans ce grand dessein d'une caractéristique qui changeroit leur raisonnement en calcul; et serviroit même à déterminer le degré de vérisimilitude dans ces illusions qui ne sont que vraisemb[l]ables.

Pour revenir à vostre lettre et à quelques paralipomenes, je vous supplie mon Rev. Père de me procurer un jour le Pater ou l'oraison Dominicale avec quelques échantillons de mots fort usités dans des différentes langues des Indes, et sur tout des Tartares, Calmucs, ou Mugals, Elud, et autres qui tirent vers la Perse [,] vers la Moscovie, et vers la mer orientale. Et s'il y a dans la Chine même des langues différentes de celle qui est commune dans l'Empire, j'en souhaiterois la même chose. Il seroit bon d'avoir des versions interlineaires mot pour mot de chaque Pater, avec les caractères des Peuples. Ce que je souhaiterois aussi, particulièrement à l'égard du Tangut, où réside le grand Lama, car on dit que les Tartares Mugals se servent fort de la langue et des caractères de Tangut.

Comme cette grande conjonction des planètes, observée par un vieux Empereur Chinois et rapportée je crois par Martinius, a donné matière à beaucoup de reflexions sur la chronologie, je vous supplie mon R. Père de penser, avec le R. P. Grimaldi, si on ne pourroit trouver encor quelques autres observations choisies; pour nous servir en Europe à l'égard

de l'Astronomie et dans la Chronologie [;] je vous supplie aussi de luy témoigner que je luy rends très humbles grâces de son souvenir, que j'ay esté extrêmement rejoui des nouvelles de sa santé, et que je me flatte tousjours de voir encor quelque chose de sa part. Ces observations seroient principalement de son département, puisqu'il est président du Tribunal des Mathématiques.

J'ay souhaité aussi de sçavoir si ce que les Chinois ont eu anciennement de Géométrie, a esté accompagné de quelques démonstrations, et particulièrement s'ils ont sçû il y a long temps l'égalité du quarré de l'hypoténuse aux deux quarrés des costés, ou quelque autre telle proposition de la Géométrie non populaire. Trouvet-on que l'art de distiller et autres opérations chymiques sont anciennes dans la Chine.

Je m'imagine aussi que Vostre Révérence aura trouvé à Paris un petit discours du célèbre [de] Kepler dont je luy avois parlé fait autres fois sur une lettre du P. Terentius de vostre compagnie, envoyée de la Chine, et qu'on aura fait réflexion là dessus. En tout cas j'en parleray au R. P. de Fontenay.

Que jugés vous, mon R. P. de la conjecture de Golius célèbre orientaliste, qui croyoit que la langue chinoise estoit faite par artifice aussi bien que les caractères? Ne peut on pas obtenir bientost par ce R. P. Visdélou l'analyse grammatique des caractères de quelque petit livre chinois, pour servir d'échantillon; item un essay de la grammaire pour ainsi dire des caractères. Mais comme ces choses sont encor à faire, je souhaiterois de pouvoir obtenir cependant des choses déjà faites, sçavoir un dictionnaire des characteres chinois expliquées dans quelque langue d'Europe, et un dictionnaire que le R. P. Grimaldi m'a dit qu'il y a dans la Chine, où les figures des choses sont adjoutées aux caractères. Et même s'il y a quelques autres livres chinois instructifs, où les figures aident à l'explication. Je rendrois volontiers et punctuellement la dépense de ces livres, et tacherois de mériter cette grâce d'ailleurs autant qu'il me seroit possible.

Vous vous souviendres mon R. P. que le P. Kochanski avoit proposé quelques questions curieuses; aussi bien que M. Schrökius d'Augsbourg , dont vous avés eu la bonté d'adresser la lettre pour Batavia, je vous supplie donc d'y penser ou faire penser à vostre loisir et de me favoriser par des réponses que je recevray comme légataire de ce bon père. Pour conclusion je vous souhaite bon siècle et bon an, pour beaucoup d'années du siècle que nous venons de commencer, et par avance pour l'année

1702 en particulier d'autant que ce souhait apparemment ne parviendra jusqu'à vous que vers l'autre année, et priant Dieu de nous donner souvent sujet de le remercier des grâces qu'il vous departira et à son Eglise, dans l'importante mission où vous estes occupé, je suis avec zèle

Mon Révérend Père

vostre L.

P. S. pour le R. P. Bouvet

Je fais conscience de laisser beaucoup de vuide dans un papier qui doit aller si loin. Je vous supplie mon R. P. de revoir mes lettres passées, quand vous me ferés l'honneur de penser à ce qui est dans la présente. Je ne suis que trop convaincu des grandes difficultés qui vous doivent environner et les RR. PP. vos compagnons Apostoliques à l'entrée de ce nouveau monde. Car jusqu'icy le séjour que vous y avés fait ne peut estre considéré que comme un novitiat. Ainsi je seroy peu raisonnable, si je ne comprenois, qu'on ne vous doit point demander d'abord des notices, que peut estre d'autres que vous ou que ceux qui vous ressemblent, n'y attrapperoient jamais, quand ils y auroient vieilli. Ainsi tous ces échantillons que je souhaite, ne doivent estre entendus qu'à proportion du temps que des plus importantes ou plus nécessaires occupations vous laissent. Cependant comme vostre trouppe s'augmente si considérablement comme vous avés sans doute quantité de gens du pays [à] la main, et sur tout l'Empereur qui en vaut cent millions[,] vous pourrés trouver moyen de vous faire soulager en bien des choses, et à vous faire préparer des matériaux. Ce grand prince ne refusera pas cette reconnoissance à l'Europe qui luy est si libérale en communications des plus importantes. Si le dictionnaire des langues Chinoise et Tartare est achevé par ordre de l'Empereur, je souhaiterois fort d'en pouvoir obtenir aussi un exemplaire par vostre faveur. Si on avoit adjouté les caractères chinois ce seroit tant mieux. Il pleut à Dieu qu'on y adjouta quelque langue d'Europe ou plustost qu'on en fit un exprès pour cela, où en même temps tous les mots chinois et Tartares fussent énoncés tant en leur caractères que dans les nostres. Peut estre que vos conseils porteront un jour l'Empereur[.] Vostre pourtrait de ce prince ne pourroit il pas estre étendu, en forme de petites annales de son règne [?] On m'avoit dit que quelqu'un des princes ses enfans apprenoit quelque langue d'Europe mais j'en doute parce que vous n'en parlés point. M. Menzelius est mort[.] Rien ne s'est trouvé de la clef de M. Mullerus. Cependant il

semble que les caractères chinois doivent au moins avoir quelque liaison. N'y a t-il pas comme des caractères radicaux dont tous les autres soyent formés par certaines règles grammatiques de dérivation et composition. Ces radicaux pourroient avoir esté comme des hiéroglyphes. Je souhaite fort, vostre sentiment preallable là dessus comme aussi celuy du R. P. Visdélou. Je souhaite que nous apprenions par vostre moyen ce qu'on doit juger du détroit d'Anian, mais non pas que vous vous exposiés pour cela. Comme je suis curieux de ce qui regarde les minières et la chymie, ne trouve t-on pas en Chine des métaux et minéraux inconnus en Europe, et des practiques singulières là dessus. Pour finir enfin tout de bon, n'y auroit [il] pas moyen d'envoyer bon nombre de chinois en Europe pour servir aux traductions?

ЛЕЙБНИЦ – И. БУВЕ
Брауншвейг, 15 февраля 1701 г.

Досточтимейший отец мой

Я чрезвычайно обязан Вам за вашу доброту, что даже на другом конце света вы продолжаете помнить о человеке, который бесконечно чтит вас, но который мало полезен вам. Ваше прекрасное и подробное письмо мне было передано с запозданием по причине длительного путешествия, из которого я возвратился лишь недавно. Курфюрст Бранденбургский (коронованный теперь королем прусским 18 января сего года) отправил меня в поездку в Берлин, чтобы помочь там основать новое Научное общество, которым Его Величество хочет, чтобы я руководил, пусть на расстоянии, ибо я не смогу все время там присутствовать. Там будет построена обсерватория и приняты другие меры для проведения исследований в естествознании и по искусству. Эта забота заняла у меня все последнее лето и часть осени. Оттуда я отправился на воды в Теплиц в Чехии из-за своего здоровья; там я надеялся встретить Пр. о. Коханьского, но он умер за несколько месяцев до этого[2]. Однако я потом отправил письмо, которое В. пр. написали для него, отцам в его провинции. Это потеря; ибо он был несомненно одним из талантливых людей в вашем ордене (compagnie). Из Теплица я еще немного проехал в верхненемецкие земли, и на это время, поскольку не было определено, сколько я там буду, я распорядился, чтобы письма мне оставляли в Ганновере. Так что, поскольку в Париже сперва не получали от меня ответа, то мне еще ничего не сообщали о том, что привез пр. о. Фонтанэ. Я сам напишу этому отцу[3], так же как пр. о.о. Вержюсу и Ле Гобьену[4] после этого [письма]; и я надеюсь, что мне отдадут часть этого, согласно письму В. пр. В то же время, если впредь В. пр. пожелает мне что-либо отправить, что мне следует передать скорее в частном порядке, то это можно вложить в письмо В. пр.

Европа произвела несколько замечательных открытий за последнее время. Новый мой анализ бесконечно-малых величин был сильно продвинут вперед[5]. Я сам нашел отличное применение (promotion) этой дисциплины, и с ее помощью в наших возможностях оказываются задачи, которые некогда обходили алгебра и [математический] анализ; например, мы определили формы судов, при которых последние испытывают минимальное сопротивление в жидкой среде[6]; кривую (ligne), по которой обладающее тяжестью тело пройдет [путь] от одной точки до другой за возможное кратчайшее время[7], и тысячу

подобных вопросов; и поскольку Природа во всем сохраняет признак (caractere) бесконечности своего творца, то только это понятие бесконечного (science de l'infini) позволяет по-настоящему перейти от математики к физике. Я нашел также, что цепочка, точней, кривая, по которой цепь расположится сама собой, если она имеет очень мелкие звенья, показывает логарифмы без всякого вычисления и без таблиц[8].

В химии один талантливый немец из моих друзей получил удивительную жидкость; он не без основания называет ее spiritum igneum[9], ибо этот спирт, будучи смешанным с какими-то маслами, мгновенно воспламеняется и превращается в уголь. Но его изобретатель не обнародовал пока, в чем тут секрет[10].

Я много раз советовал, чтобы проверили на море, насколько барометр может служить для предсказания штормов, ибо г-н Герике заметил путем наблюдений, что сильные бури приводят к понижению давления[11]. И наконец, его испытали в дальнем плавании, и, как мне сообщают, можно заметить предстоящую грозу примерно за 12 часов до нее; и этого чаще всего достаточно, чтобы уберечься, либо уйдя в укрытие, либо, по крайней мере, удалившись от берегов и скал и сделав все приготовления на судне, и не быть захваченным врасплох; так что впоследствии это поможет спасти великое множество (une infinité) судов. Мне досадно, что разгорелась война между царем Московии и королем Швеции[12]; потому что, я боюсь, это нарушит план, который у меня был, воспользоваться караванами, ходящими от Москвы в Китай, через посредство Бранденбургского двора, у которого довольно хорошие отношения с царем. Ибо г-н Головин[13], который был некогда посланником Московии в вопросе пограничного договора с Китаем, заключаемого этим государством с царем, – а он [граф Головин] теперь у него один из важнейших министров – подал нам надежду, что поддержит эти планы; но поскольку армия царя потерпела полное поражение под Нарвой[14] из-за того, что московиты бросили оружие, не слушаясь офицеров иностранцев, то говорят этот государь (Prince) настроен против иностранцев, как будто они ему плохо служили. Думают все же, что он образумится. Если установится мир, то сообщение Европы с Китаем может стать более частым и с этой стороны.

Я не помню, касался ли я в предыдущих письмах вашему Преподобию нового исчисления (calcul numérique)[15], которое я изобрел не для обычного применения, но для научной теории, поскольку оно открывает

Алеф	
1	1
$\frac{1}{10}$	2
$\frac{1}{11}$	3
$\frac{..1}{100}$	4
$\frac{1}{101}$	5
$\frac{.1}{110}$	6
$\frac{1}{111}$	7
$\frac{...1}{1000}$	8

широкое поле для новых построений (théorèmes); и в первую голову исчисление это замечательно позволяет представить акт Творения. Потому что по этому методу все числа записываются с помощью соединения (par le melange) единицы и нуля – почти так, как все создания происходят исключительно из Бога и из ничего. Нет ничего [другого] в математике, что мне представлялось бы более подходящим (plus bon) для приложения к религии, и – чтобы подтвердить одно из ее наиболее важных положений, которое нехристианские философы имеют обыкновение дружно отвергать, – не зря же говорится, что [природные] сущности подобны числам и все недостатки (imperfections) вещей состоят лишь в отрицаниях; сюда же относится очень хорошо сказанное св. Августином[16], что зло происходит из ничего. Вот что представляет собой это исчисление: подобно тому, как обыкновенно принято пользоваться прогрессией из десяток, и также как некоторые[17] употребили другие [системы счета], я решил исследовать являющуюся самой простой из возможных прогрессию, каковой будет двоичная, или двойная геометрическая, прогрессия; и я увидел сначала, что так же как десятеричная система использует лишь десять знаков (characteres), а именно от 0 до 9, для двоичной потребуется только два, а именно 0 и 1. И подобно тому как в десятеричной прогрессии 10 означает десять, 100 означает сто, а 1000 – тысячу, и 10000 – десять тысяч; 100 000 же – сто тысяч, и 1 000 000 – миллион и т.д., я рассудил, что в двоичной [системе] 10 будет два, 100 будет четыре, 1000 же будет 8, а 10 000 – шестнадцать; 100 000 – тридцать два, и 1 000 000 – шестьдесят четыре и т.д. И это показывает также сам счет, когда употребляешь только два знака 0 и 1, поскольку 1+1 будет 10, а 3 это 10+1 = 11, а 4 это 11+1 = 100. Так как 1+1 будет 10, т.е. 0 под столбцом оставляет 1 для следующего столбца и отмечается точкой. И в следующем вновь 1+1 будет 0; снова 1 оставляется для далее следующего столбца, что даст 100, как можно видеть на поле [слева] под знаком *алеф*, где я отметил эти оставления точками. Точно так же 5 будет 100 + 1 = 101, и 6 будет 101 – 1 = 110, и 7 будет 110 + 1, или же 111; и также 8 будет 111 + 1, то есть 1000 и так далее. А чтобы представить последова-

Бет	
oooo0	0
oooo1	1
ooo10	2
ooo11	3
oo100	4
oo101	5
oo110	6
oo111	7
o1000	8
o1001	9
o1010	10
o1011	11
o1100	12
o1101	13
o1110	14
o1111	15
10000	16
10001	17
10010	18
10011	19
10100	20
10101	21
10110	22
10111	23
11000	24
11001	25
11010	26
11011	27
11100	28
11101	29
11110	30
11111	31

ooooo0	0
oooo11	3
ooo110	6
oo1001	9
oo1100	12
oo1111	15
o10010	18
o10101	21
o11000	24
o11011	27
o11110	30
100001	33
100100	36
100111	39
101010	42
101101	45
110000	48

тельность чисел до 32, вот таблица под [знаком] *бет*, где незанятые позиции вверху столбцов [заполнены] ноликами (petit 0), чтобы лучше обозначить периоды, о которых я затем скажу.

В таблице этой открывается с первого взгляда удивительная гармония – то, что в каждом столбце есть правильные периоды (periodes reglées): в первом – 01, ибо здесь [стоит] 010101 и т.д., все время попеременно 0 и 1; во втором столбце стоит 0011, которое все время повторяется; в третьем – 00001111; в четвертом – 0000000011111111 и в таком же плане в остальных, так что можно продолжить таблицу, совершенно не прибегая к вычислению, просто продолжая писать. Эта упорядоченность в первоначальном построении (constitution originaire) чисел в соответствии с этим их выражением открывает перспективу новой науки, о которой до сих пор еще никто не помышлял, ибо так как разложение (analyse) всех чисел на 0 и 1 есть [метод] наиболее совершенный и максимально доведенный до конца, то не следует удивляться, что с его помощью можно далее всего продвинуться. И вот, я нахожу, что троичные, пятеричные, семеричные и т.д. числа, т.е. те, которые делятся на 3, на 5, на 7 и т.д. обладают такими же (semblables) периодами, которые все время повторяются до бесконечности; например, для троичных чисел период в первом столбце будет 01, во втором – 0110, в третьем будет 00101101, в четвертом – 0001110011100011 и так в следующих столбцах, насколько я могу определить; все это можно видеть в Таблице *Бет*. То же самое будет с пятеричными, семеричными, девятеричными и т.д. [числами], т.е. с кратными (multiples) вообще, где постоянно оказывается, что половина периода противоположна [по знакам] другой [половине], т. е. 0 против 1 и наоборот. Но что еще более: эти периоды обнаруживаются также в квадратах, кубах и других степенях. Например, для квадратов период в первом столбце будет 01, во втором стоят только 0 (нули), в третьем периодом будет 0010. в 4-м будет 00010100, в 5-м – 0000110101011000. Для кубов период в первом столбце будет 01, во втором – 0001, в 3-м 00000101, и так в других; так что таким необычным способом могут быть заполнены таблицы степеней с наибольшими показателями и почти без вычислений; таким образом, вопреки видимости, тут есть много полезного для некоторых важных [математических] процедур. Словом, в этом кроется совершенно новая, удивительно обильная постулатами (théorèmes)

арифметика, поскольку в различного рода последовательностях само выражение чисел подчиняется правилу. Она не должна, правда, служить для обычных вычислений, зато открывает путь решения трудных задач, когда не помогут другие из известных подходы. Но показывать это здесь значило бы быть слишком многословным, и прежде чем оставить эту тему, замечу еще одну любопытную вещь, которая сразу видна в этом выражении, а именно: почему все числа могут образовываться простым сочетанием чисел двойной, или двоичной геометрической прогрессии, что математиками (Arithmeticiens) было уже отмечено в качестве прерогативы этой прогрессии. Например, 23 равно 16 + 4 + 2 + 1, т.е. 10000 + 100 + 10 + 1, или все вместе [10111]; также 113 равно 64 +32 +16 + 1, или 1000000 + 100000 + 10000 + 1, или 1110001, и так другие [числа]; по этой причине берущие деньги на пробу пользуются гирьками в двойной прогрессии, ибо тогда достаточно малого числа гирь для большого количества градаций (nombres) весов. Например, чтобы образовать все весовые градации от 1 до 63, требуется всего шесть стоимостей или гирь, а именно 1, 2, 4, 8, 16 и 32; а [для чисел] от 1 до 31 необходимо лишь пять [значений], как показывает таблица, демонстрирующая одновременно сочетания гирь, позволяющие составить вес в соответствии с каждым значением.

Квадраты

oooo0	0
oooo1	1
oo100	4
o1001	9
10000	16
11001	25
100100	36
110001	49
1000000	64
1010001	81
1100100	100
1111001	121
10010000	144
10101001	169
11000100	196
11100001	225
100000000	256

Если бы было решено на земле (dans le monde) изготовлять также и монеты в двойной геометрической прогрессии, то можно было бы составить максимум стоимостей (le plus des valeurs), с помощью минимума денежных единиц (le moins des pièces). А если бы вместо десятеричной прогрессии применили бы шестнадцатеричную[18], то произошло бы примирение теории и практики, большее чем существующее теперь, и обнаружились бы достоинства, каких не может предоставить десятеричная система; я говорю это просто, чтобы обратить внимание, а не потому, что намереваюсь изменить (reformer) общественные установления (l'usage public).

Но главной моей целью, Досточтимый отец мой, было представить Вам новое подтверждение (confirmation) христианской веры в отноше-

Кубы

oo0	0
oo1	1
1000	8
11011	27
1000000	64
1111101	125
11011000	216
101010111	343
1000000000	512
1011011001	729
1111101000	1000
10100110011	1331

нии высокой истины (sublime article) Сотворения – путем обоснования, которое, по моему мнению, будет весьма весомым для китайских философов и, возможно, для самого императора, который любит и понимает теорию чисел. Простое утверждение, что все числа образуются из сочетаний единицы и ничто и что ничто является достаточным чтобы разнообразить их, представляется столь же правдоподобным, как и утверждение, что Бог создал все вещи из ничего, не пользуясь никакой первоматерией (matière primitive); и что существуют только эти два первопринципа – Бог и Ничто: Бог – что касается совершенств, и Ничто – относительно несовершенств, или субстанциальных пустот (vuides d'essence). И если вы обойдете молчанием источник изобретения этого исчисления (которое идет от аналогии двоичной прогрессии и десятичной), то дело покажется тем более удивительным. Быть может, этот державный повелитель (grand Monarch) не будет раздосадован, узнав, что европеец из ваших знакомых, который проявляет глубочайший интерес ко всему, относящемуся к Китаю и его культурным связям (commerce de lumière) с Европой, сделал это открытие и специально послал его вам, чтобы посвятить его Его В[еличест]ву. Я не сомневаюсь, что вы дадите оценку находке (la chose) соответственно ее важности, поскольку она несет импульс, полезный для нашей веры; и, может быть, она побудит этого государя (prince) подумать о том, чтобы поручить вам передать мне лично замечательные знания китайцев вместе с некоторыми образчиками из этой страны, в том числе, что касается состава бумаги, удивительной по своему великолепию (grandeur) и тонкости, а также относительно каких-либо необычайных физических экспериментов или особых секретов медицины. Вы прекрасно понимаете, что мне от этого выгоды нет, и что общественность (publique) извлечет отсюда всю пользу, но поскольку я – председатель нового научного общества (согласно тому, на что я уже ваше внимание обратил), я не пожалею, если буду полезен для него, подарив ему нечто необыкновенное; тем более, что это сможет еще сильней воодушевить государя (prince), его основавшего; и это обернется пользой для науки. Князь этот, которому московиты оказывают уже царские или королевские почести прежде его коронования, так же как турки и татары, персидский шах и все прочие правители за пределами Европы, может быть тем примечателен для Китая, что только из его княжества вывозится янтарь (Carabé), или амбра (succinum), которые китайцы так любят. И то, что я буду председателем научного общества у этого государя, может оказаться благоприятным обстоятельством, и его можно оценить в вашем кругу, коли нужно придать некий вид и лоск (extérieur et apparence) этой находке

исчисления (invention Numerique), чтобы представить ее императору и позволить оценить ее больше. Вы знаете лучше, чем я могу выразить, что для этого нужно.

Перехожу к философии – той, какую следовало бы создать (établir) и совершенствовать равно как ради истины, так и ради религии. Я очень рад, мой Преп. Отец, что вы в это входите так же, как я. Вы не поверите, насколько я тут продвинулся: я располагаю методом доказательств в философии (j'ai des demonstrations en Metaphysique), какого еще до сих пор не знали, особенно, что касается причины, следствия и определения (estime) действия[19]. Люди наиболее способные (вплоть до отца Мальбранша[20], хотя он совершенный картезианец) вполне теперь соглашаются с тем, что не сохраняется одно и то же количество движения, как полагал Декарт; но они бросились в другую крайность, ибо, не понимая еще истинного определения силы; они теперь все почти считают, как видно по книгам, изданным недавно о. Мальбраншем и г-ном де ла Гиром[21] и другими, что абсолютная сила не сохраняется, и что ее бывает то больше, то меньше в мире, поскольку я им еще не раскрыл (dechifré) моего метода оценки, с помощью которого я доказал, что действие всегда эквивалентно причине и что та же абсолютная сила сохраняется как во вселенной, так и в телах, которые, предположительно, не сообщаются друг с другом; но что даже, если взять определенный промежуток времени, к примеру, четверть часа, то за одну четверть часа совершается столько же действия, сколько и за другую четверть часа, будь то во вселенной или в системе тел, не сообщающихся с тем, что вовне. Это показывает, что Декарт видел в какой-то мере смутно (per nebulam) истину, но что он принял нечто одно за нечто другое, воображая себе, будто количество движения у него (которое получается умножением величины (grandeur) на скорость и которое непостоянно (est momentennée) есть количество действия и даст оценку того, что не изменяется (se conserve). Один из наиболее известных профессоров в Голландии, по имени монс[иньор] Вольдер[22], который был ярым защитником философии Декарта и резко выступил против «Осуждения», выпущенного г-ном епископом Авраншским[23], после того, как он познакомился – по нескольким письмам, которыми мы обменялись, – с [полным] арсеналом (le fonds) моих доводов, он полностью сдался. Также и один английский философ[24], весьма известный своими серьезными трудами, начал отказываться от собственных догм и в своей слишком корпускулярной философии понял, что необходимо [то], чтобы в материальной субстанции (substance corporelle) было нечто, различающееся по величине и непроницаемости. Я показал также, что если

бы этого[25] не было, то были бы все прочие законы и явления, по крайней мере, чтобы Богу не требовалось возмещать это чудом. Что совершенно было бы нерационально и не слишком подобало бы творцу вещей[26]. Если бы у меня были такие люди, которые помогали бы мне, я бы представил некую общую теорию (une metaphysique) и основания (elemens) физики, действительно строго доказанные с помощью небольшого числа аксиом. Но отягощенный тысячью занятий [разными] делами, [обязанностями] при дворе, переписками, поездками, – не говоря уже об «Истории дома Брауншвейгов»[27], извлеченной из архивов, и о том, что я сделал по международному праву, публикуя ненапечатанные разделы, касающиеся договоров и союзов (negotiations) князей[28], – я вынужден пожертвовать многими более важными, по моему мнению, вещами, чем те, что относятся лишь к какому-то времени и к тем или иным людям.

Мне помнится, что я вам говорил о замысле совсем необычной характеристики[29]. Это был бы способ передачи не слов, но мыслей, подобно алгебре в математике; переводя высказывания на язык таких символов, можно было бы производить вычисления и приводить доказательства методом рассуждения; и я полагаю, что можно было бы найти способ связать (combiner) это с древними символами китайцев, бывшими уже предметом ваших размышлений[30], и это изумительно помогло бы им оценить указанное открытие и тот криптический способ письма (manière d'écriture mystérieuse), который оказался бы, может быть, самым эффективным средством, какое возможно придумать для утверждения религиозной истины с помощью разума. Осталось пожелать, как вы это заметили в вашем письме, чтобы мы смогли поговорить об этом устно, когда В[аше] Пр[еподобие] окажется в Европе, но сейчас здесь для этого мало вероятности; мы могли бы, тем не менее, сделать, может быть, кое что существенное, если бы вы мне подробно сообщили, что известно, или что думают об этих древних китайских символах; и более того: если по вашим представлениям (représentations), которые вы пошлете во Францию, будет кому-то поручено помогать мне в этом большом проекте характеристики, могущей довести их рассуждения до вычислений и даже помочь определить степень истинности тех иллюзорных представлений, которым присуще лишь подобие истинности.

Возвращаясь к вашему письму и некоторым лакунам (paralipomenes), умоляю вас, Пр. отец мой, раздобыть для меня как-нибудь «Отче наш», или молитву господню[31], с некоторыми подборками (echantillons) слов, широкоупотребительных в различных языках Индии и особенно у татар, калмыков, или монголов, олётов[32] и других [народностей], кото-

рые расселены в сторону Персии, Московии и восточных морей. И если в самом Китае есть языки, отличающиеся от общепринятого в этом государстве, то мне хотелось бы и о них получить те же материалы. Хорошо было бы иметь подстрочные варианты каждого [перевода] «Отче наш» слово в слово и с письменами этих народов. Того же хотелось бы мне конкретно в отношении Тибета (Tangut)[33], где живет Далай-лама (le grand Lama)[34], ибо говорят, что монголы Центральной Азии (les Tartares Mugals) широко пользуются языком и письменностью Тибета.

Поскольку то, наблюдавшееся одним из китайских императоров в древности, великое соединение планет, сообщение о котором принадлежит, я полагаю [отцу] Мартиниусу[35], дало пищу (matière) для многих размышлений насчет хронологии, я очень прошу вас, Пр. отец мой, посмотреть с Пр. о. Гримальди, нельзя ли найти еще несколько других выборочных наблюдений у китайцев ради пользы для нас в Европе касательно астрономии и хронологии; я прошу вас очень засвидетельствовать также ему, что я покорнейше ему благодарен [за то], что он помнит меня, и что я был бесконечно рад, узнав, что он здоров, и [еще] что я все время льщу себя надеждой получить еще кое-что от него. Эти наблюдения относятся главным образом к его ведению, поскольку он является председателем математического трибунала.

Мне хотелось бы также знать, сопровождалось ли то из геометрии, что было у китайцев в древности, какими-либо доказательствами, и, в частности, знали ли они [и как] давно равенство квадрата гипотенузы квадратам двух катетов, или какую-либо другую такую теорему в геометрии, широко не известную (non populaire). Можно ли считать, что умение дистиллировать и другие химические процедуры давно существовали в Китае.

Я мечтаю также, что Ваше Преподобие найдет в Париже небольшую диссертацию (discours) знаменитого Кеплера, о которой я вам говорил прежде, что она составлена [как ответ] на письмо о. Терренция из вашего Ордена (compagnie), посланное из Китая[36], и что над ней тоже подумают. Во всяком случае, я поговорю об этом с Пр. о. де Фонтанэ.

Что скажете вы, Пр. о. мой, относительно предположения Голиуса, известного ориенталиста[37], который считал, что китайский язык был создан искусственным образом, так же как и иероглифы? Нельзя ли достать в скором времени через этого Пр. о. Виделу[38] грамматический разбор иероглифов по какой-нибудь китайской книжечке, чтобы пользоваться этим образчиком, а также очерк, [если можно] так сказать, грамматики для иероглифов? Но поскольку эти пожелания

(choses) [только] предстоит еще выполнить, мне бы хотелось иметь возможность получить пока то, что уже готово, а именно словарь китайских иероглифов с объяснениями на каком-либо европейском языке и [еще один] словарь, имеющийся, как мне сказал Пр. о. Гримальди, в Китае, и в котором иероглифы дополнены рисунками предметов [, которые они обозначают][39]. И то же самое, если есть какие-либо другие учебные (instructive) китайские книги, в которых рисунки служат для объяснения. Я незамедлительно и охотно возмещу расходы на эти книги и постараюсь иначе, насколько сумею, заслужить эту любезность.

Вы помните, Пр. о. Мой, что о. Коханьский предложил ряд любопытных вопросов[40], так же как и г-н Шрокиус из Аугсбурга[41], которому вы оказали любезность отправить письмо в Батавию; я вас прошу все-таки подумать над ними или попросить [компаньонов] подумать, когда посвободней, и удостоить меня ответами, которые будут мною приняты как наследником доброго этого отца. В заключение пожелаю вам счастливого века и счастливого года на много лет века, в который мы только вступили, и – авансом – на 1702 год в частности; тем более, что это пожелание, очевидно, дойдет к вам только к следующему году; и, моля Бога давать нам чаще случай благодарить его за милости, какие вам и церкви его пошлет он при этой важной миссии, которую вы исполняете, остаюсь усердным, Преподобный мой отец,

Ваш Л.

P. S. для Пр. о. Буве

Мне совестно, что остается много свободного места на бумаге, которой предстоит проделать столь дальний путь. Я прошу вас, Пр. о. мой, просмотреть мои прежние письма, когда вы окажете мне честь подумать о том, что в настоящем [письме]. Я очень хорошо понимаю, сколь велики те трудности, с которыми вам и Пр. о[тцам] – компаньонам вашим в апостолическом служении, вступившим в новый этот [незнакомый] мир, приходится встречаться. Ибо пребывание ваше там за это время может рассматриваться лишь как ученичество (novitiat). Так что было бы не слишком благоразумно с моей стороны не понимать, что невозможно сразу требовать от вас тех знаний, каких быть может и не такие как вы или подобные вам не обрели там никогда, даже если бы они состарились там. Поэтому все эти образчики, о которых я прошу, нужно иметь в виду в зависимости от времени, остающегося у вас от более важных и необходимых занятий. Однако когда ваш отряд увеличится столь значительно, что вы охва-

тите все количество населения страны и прежде всего императора, который [один] стоит ста миллионов, вы сумеете найти возможность снять с себя многие обязанности и заняться подготовкой материалов. Этот монарх (grand prince) не откажет в подобной признательности Европе, которая столь благосклонна (liberal) к нему в наиболее важных отношениях. Если словарь китайского и маньчжурского языков составлен по указу императора, я бы весьма желал иметь возможность получить тоже экземпляр с вашей помощью. Если бы прибавили китайские иероглифы[42], было бы еще лучше. Дай бог, чтобы подключили к сему какой-либо европейский язык или, верней, чтобы сделали специальный вариант (un exprès) с этой целью, или чтобы все китайские и маньчжурские слова были записаны как своими так и нашими знаками. Может быть, ваши советы привлекут как-нибудь императора. Нельзя ли расширить ваш [описательный] портрет этого правителя [и представить его] в виде небольшой летописи его правления[43]. Мне говорили, что кто-то из принцев, его сыновей, изучил несколько европейских языков, но я сомневаюсь в этом, ибо вы об этом не говорили. Г-н Менцель умер. Следа ключа г-на Мюллера[44] не найдено. И все же представляется, что между китайскими иероглифами должна быть, по меньшей мере, какая-то связь. Нет ли чего-то вроде корневых знаков (charactères radicaux) из которых образуются все остальные с помощью некоторых грамматических правил деривации и сложения (dérivation et composition)? Эти корни могли быть тоже иероглифами. Я бы очень хотел знать ваше предварительное мнение об этом, так же как и мнение Пр. о. Виделу. Я хочу, чтобы мы узнали с вашей помощью, что можно сказать об излучине (détroit) Аньяна[45], но чтобы вы при этом себя не обнаруживали. Поскольку меня интересует все, что относится к горному делу и химии, не находят ли в Китае неизвестных в Европе пород и металлов и [нет ли у них] особых способов их разработки. И чтобы поставить, наконец, точку: нельзя ли как-нибудь послать достаточное число китайцев в Европу, чтобы они помогли при переводах?

Примечания

1 Leibniz korrespondiert mit China [42], p. 134 – 145.

2 Коханьский умер 19 мая в Теплице.

3 См. Leibniz korrespondiert mit China. P. 128 – 130.

4 Ibid. P. 131 – 132.

5 Первой публикацией Лейбница, касающейся исчисления бесконечно-малых, явилась статья «Nova methodus pro maximis et minimis» в октябрьской тетради «Acta Eruditorum» за 1684 г. (S. 467 – 473). См. также Письмо И. Хр. Шуленбургу от 29 марта 1698 г. (Gerhardt, B. VII. S. 240).

6 Это исчисление И. Бернулли положил в основу в работе «De solido rotundo minimae resistentiae» («Acta Eruditorum», май 1700, с. 208 – 214) и Г. – Фр. (Гийом – Франсуа) Лопиталь (1661 – 1704) в статье «Methode facile pour trouver un solide rond» (в изд.: Histoire de l'Académie Royale des Sciences, 1, 1699. Paris 1718.

7 О брахистохроне Лейбниц опубликовал в майском выпуске «Acta Eruditorum» за 1697 г. (с. 201 – 205) статью «Communicatio suae pariter alienarum ... solutionum problematis curvae cellerimi descensus».

8 См.: «De linea in quam flexibile se pondere proprio curvat...» в «Acta Eruditorum», июнь 1691 (с. 277 – 281; также «De la chainette, ou solution d'un problème fameux proposé par Galilei» в «Journal des Sçavans» 31 марта 1692 (с. 147 – 153.

9 Огненным духом (лат.).

10 Речь идет об изобретении Фридриха Хоффмана (Hoffmann), врача и профессора медицины в Халле, которого Лейбниц благодарит в письме от 3 мая 1701 г. (Dutens: *Opera*, II, p. 97 ff.) за его сообщение и одновременно, в виде ответной любезности, сообщает об открытии полученного Иоганном Бернулли устойчивого фосфора (phosphorus durabilis).

11 Герике Отто фон (1602 – 1686) – крупнейший немецкий физик XVIII в., изобретатель воздушного насоса (ок. 1650 г.), одной из первых электростатических машин (в это же вр.) и «барометра Герике»; с помощью «магдебургских полушарий» констатировал наличие атмосферного давления. С 1671 г. переписывался с Лейбницем.

12 Северная война 1700 – 1721 г.г. между Швецией и Россией в союзе с Данией и Польшей.

13 Головин, Федор Алексеевич (1650 – 1706), граф – государственный деятель, дипломат, генерал-адмирал, командующий флотом при Петре I.

14 Речь идет о битве под Нарвой 19 ноября 1700 г.

15 Числовой счет (фр.). Имеется в виду двоичное исчисление (Р. Видмайер ссылается на письмо [13] подготовленного ею издания переписки Лейбница).

16 Ср. «О граде божием», XII, 7.

17 В частности Э. Вейгель, предложивший четверичную систему исчисления (ср. Письмо Лейбница о китайской философии Н. Ремону, IV (70). Так же Лейбниц имеет в виду Карамуэля фон Лобковица и двенадцатеричную систему счета.

18 Р. Видмайер ссылается на кн.: Zacher H. J. Die Hauptschriften zur Dyadik von G. W. Leibniz, Frankfurt am Main, 1973. S. 247.

19 Р. Видмайер указывает здесь статью «De legibus naturae et vera estimatione virium motricium contra Cartesianos» («О законах природы и истинной оценке движущих сил в возражение картезианцам») – Acta Eruditorum, 1691 (September), p. 439 –

447. Но есть работа, написанная позже – позже уже настоящего письма: следовательно Лейбниц еще продвинулся в обозначенном направлении (см. в русском переводе: «О природе тела и движущих сил» – Лейбниц. Соч. в 4-х т.т. Т. 3, с. 219 – 227).

20 Р. Видмайер ссылается на публикацию Н. Мальбранша: «Des lois de la communication des mouvement» («Законы сообщения движения»). Paris, 1692.

21 См. ниже письмо Лейбница Буве 18 мая 1703 г., примечание 9.

22 Вольдер, Бурхард (1643 – 1709) – нидерландский философ, физик и математик, профессор Лейденского университета; переписывался с Лейбницем.

23 Епископ Авраншский – Пьер Даниэль Гюэ (Huet; 1630 – 1721), французский теолог; публикация, которую имеет в виду Лейбниц, называется «Censura philosophiae cartesianae» (Париж 1689 г.). Б. Вольдер (см. выше) выступил в защиту философии Декарта, написав «Exercitationes Academicae, quibus Renati Cartesii philosophia defenditur adversus Huetii Censuram philosophiae Cartesianae» («Академические опыты в защиту философии Ренатуса Картезиуса против «Осуждения картезианской философии» Гуэция» (Амстердам, 1695).

24 Очевидно, Локк (1632 – 1704).

25 Возможно, абсолютной меры движения (В.Я.).

26 Р. Видмайер считает необходимым подкрепить это высказывание ссылкой на «Новую систему природы и общения между субстанциями, а также связей, существующих между душой и телом» (оригинал по-франц. в «Journal des Sçavans». Июнь 1695; русский перевод Н.А. Иванцова см. в изд.: Лейбниц. Соч. в 4-х т.т. Т. 1, с. 271 – 280), где говорится об изменениях, «происходящих в материи в силу того самого порядка, который Бог вложил в последнюю» (с. 273).

27 Исследовать родословную дома Вельфов и написать его историю поручил в 1685 г. Лейбницу герцог Эрнст-Август Брауншвейгский-Люнебургский.

28 В 1693 г. Лейбниц опубликовал «Codex juris gentium diplomaticus (Дипломатический кодекс международно-договорного права)» и «Добавления» – в 1700 г.

29 Из плана первого письма к Буве (Leibniz korrespondiert mit China [18]) видно, что Лейбниц хотел сообщить ему о своем «calcul philosophique nouveau» («новом философском исчислении»), или «specieuse universelle» («универсальной характеристике»), однако затем передумал, зачеркнул пассаж и вместо того изложил эти мысли в письме Вержюсу (в том же издании [17]).

30 Ссылка Р. Видмайер на письмо [21]. Из данного пассажа очевидно, что Лейбницу сообщили не только о занятиях И. Буве символами «Книги перемен», но и о том, что представляют из себя сами символы; и о подобии их двоичным числам, составленным из 0 и 1, он догадался.

31 К одному из писем (Leibniz korrespondiert mit China , [21]) И. Буве приложил молитву «Отче наш» по-маньчжурски.

32 Группа западных монголов-ойратов. См. примечание 5 в письме [28]. Р. Видмайер ссылается также на карту Гийома Делиля (Guillome de l'Isle): «Азия (L'Asie)».

33 См. Leibniz korrespondiert mit China , [18] прим. 17 к письму [18].

34 В это время во главе реформированной Цзонхавой (1357 – 1419) церкви Тибета стоял VI Далай-лама Цаньян Гьямцхо (1682 – 1706).

35 Martino Martini. Sinicae historiae decas prima. Lib. I (Мюнхен, 1658). P. 21 f. Подразумевается пятый по счету древний правитель Китая – Чжуань-сюй **cg**.

36 J. Kepler. R. P. Terrentii ... Epistolium ex Regione Sinarum ad mathematicos europaeos missum (1630).

37 См. Leibniz korrespondiert mit China, ссылку Р. Видмайер на письмо [1], прим. 4; о Голиусе см. ниже прим. 36 к письму Лейбница Буве 18 мая 1703 г.

38 Виделу, Клод (Visdélou Claude; 1656 – 1731) – иезуит-миссионер в Китае, противник конфуцианских обрядов.

39 У Р. Видмайер здесь ссылка на письмо [4], примечание 10.

40 В письме Лейбницу для Буве 4 дек. 1697 г. (см. Leibniz korrespondiert mit China, p. 49 – 54).

41 Шрокиус, или Л. Шрёк (Lucas Schröck); речь идет о его письме А. Клейеру (Andreas Cleyer) в Голландию (Батавию) в январе 1698 (см. Leibniz korrespondiert mit China, p. 59 – введение к короткому письму Лейбница к Буве 30 янв. 1698 г.).

42 Видимо Лейбниц хотел бы получить в том или ином виде систематизированный (по ключам) список иероглифов и понять принцип их построения.

43 Император Канси ch (1654 - 1722) правил в 1661 – 1722 г.г.

44 См. ниже примечание 33 к письму Лейбница Буве 18 мая 1703 г.

45 Аньян – место, где была столица империи Шан, откопанная археологами в 1927 – 1936 г.г. Ср. примечание Р. Видмайер к письму Буве Лейбницу 28 февр. 1698 г. ([21]), будто Аньян (Anian) – «легендарный, предположительно свободный от льдов пролив между Азией и Америкой», со ссыл. на кн. J.F. Baddley: *Russia, Mongolia, China...* N.Y., 1969, p. 20 & 211. Непонятно, каким образом Буве или кто-либо другой мог бы посетить такое место! Видимо речь идет все-таки о шанской столице.

JOACHIM BOUVET À LEIBNIZ[1]
A Peking ce 4e de novembre 1701

Monsieur

Vous ne vous attendez pas sans doute de recevoir si tost réponse à la trop obligeante letre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le 15e de février de la présente année. La diligence qu'a fait le vaisseau qui me l'a apportée, jointe à celle de la personne à qui on l'a remise en arrivant, pour me la faire tenir, a esté telle, que j'ai encore le loisir qu'il faut pour vous en marquer ma très humble reconnoissance par le mesme vaisseau. J'ai esté sensiblement touché d'apprendre l'incommodité qui vous a obligé de faire le voyage de Bohême. Je ne l'ai pas esté peu aussi de la mort du P[r]e Kochanski que vous avez pris la peine de m'annoncer. Mais ça esté en mesme temps pour moy une joye toute particulière d'apprendre que Sa Majesté Serenissime le Roy de Prusse a érigé une nouvelle Société des Sciences, dont il vous a donné la direction. Le zèle que vous faites paroistre depuis long temps pour tout ce qui regarde la Chine, et en particulier pour le Progrez de l'Evangile, mérite assurément que la Chine prenne elle seule autant de part à cette nouvelle que toute l'Europe, qui sans doute y en prend beaucoup. L'unique peine que j'ai en cela, est de voir, que les grand talens, que le ciel vous a donnés pour les affaires les plus importantes, comme pour les Sciences les plus profondes, vous attirent des occupations qui priveront la republique des Sciences, d'une bonne partie des grands avantages, qu'elle peut attendre de vos doctes méditations.

Ce que vous touchez en deux mots des nouvelles découvertes, faites par vous et par d'autres, sur les principes de vostre nouvelle Analyse des infinitésimales, a fort piqué ma curiosité. Si le capitaine qui commande le vaisseau sur lequel le Pe De Fontaney est retourné du port Louis à Canton en cinq mois et quelques jours de navigation, avoit suivi le conseil si sage que vous avez donné à d'autres d'observer le baromètre pour prévoir les tempestes; il auroit eu le plaisir d'en profiter, et n'auroit pas perdu tous ses mats, qu'un typhon imprévu lui enleva, en mettant le vaisseau à deux doigts de sa perte, quelques jours avant de surgir au port.

Nous avons donné avis à l'Empereur de la Chine de la nouvelle que vous avez pris la peine de me mander de la défaite entière de l'Armée du Tzar par celle du Roy de Suede. L'Empereur a esté étonné que la

Suede avec des forces si inégales ait remporté un si grand avantage sur les moscovites. Mais dans le fond cela ne paroist pas lui avoir donné aucun ennui. Je souhaite que les soupçons du Tzar ne ruinent point des projets que vous faites en faveur de la Chine par la voye de la Moscovie.

Quoy que vous ne m'eussiez point parlé dans vos lettres précédentes, de vostre nouveau Calcul numérique, Monsieur, ce que j'en avois oui dire en général à quelqu'un de mes Amis, qui en avoit oui parler, m'avoit causé un grand désir, d'en apprendre quelque chose de vous mesme. Mais ce que vous avez eu la bonté de m'en mander dans vostre dernière lettre a surpassé mon attente, et a excité dans moy une vraye passion d'en pouvoir apprendre de vous mesme toute l'économie, non seulement pour le saint usage que vous apprennez à en faire en faveur de la Religion, qui est le principal motif qui la doit faire estimer sur tout à des gens de ma profession: mais encore à cause du merveilleux rapport que je trouve qu'ont vos principes avec ceux sur quoi je me figure qu'estoit fondée la science des nombres des anciens Chinois, et les autres sciences dont ils ont perdu la connoissance, et entr'autres la physique, ou la science qui enseigne les principes et les causes de la génération et de la corruption des toutes choses en quoy les anciens sages de la Chine trouvoient toute la mesme analogie que dans les nombres, dont toute la science estoit fondée sur un système, qui n'est en rien différent de vostre table numéraire que vous établissez pour fondement de vostre Calcul Numérique, d'où vous passez comme les Chinois de la génération des nombres à la production des choses, en gardant la mesme analogie dans l'explication de l'une et de l'autre.

Au reste je ne parle ici que de la Table numéraire à la quelle vous joignez la progression géométrique double, que les Chinois ont choisie comme la plus simple de toutes, et celle qui contient la plus parfaite harmonie. Et pour vous faire voir, Monsieur, que cete Table est sans y rien changer la mesme chose que le système des coüa, ou petites lignes du prince des Philosophes de la Chine je veux dire de Fo-hii, je vous demande trois choses que vous m'accorderez assurément sans peine.

1° Je vous prie de pousser vostre Table numéraire (qui dans vostre letre n'est continuée que jusqu'au 5^{e} degré de la progression géométrique double, c'est à dire jusqu'au nombre 32) de pousser dis-je vostre table jusqu'au 6^{e} degré de cete mesme progression, c'est à dire jusqu'au nombre 64, ou plus tost jusqu'au nombre 63 seulement, puisque 63 avec le zéro qui est à la teste de la progression fait 64. Vostre Table par

l'augmentation de ce degré de la progression double, estant allongée d'une moitié, je vous prirai 2° de supposer que tous les zéro qui sont comme les images du néant, ou des imperfections, sont changés en autant d' | brisés comme vous voyez dans cete parentheze (¦) et que toute vostre table est composée seulement de petites lignes entières et brisées, comme celle de Fo-hii. Apres cete supposition je vous prie 3° de couper vostre table en deux moitiez dont chacune contiendra 32 rangs chacun de 6 petites lignes entières ou brisées: et de les dresser proche l'une de l'autre comme deux colonnes, de manière, que les deux extremitez, qui se touchoient avant la section, soient dans une situation opposée. Cela fait courber l'une vers l'autre en demi cercle ces deux colonnes numéraires, en telle sorte que les deux extrémités supérieures s'unissent ensemble, aussi bien que les deux extrémitéz inférieures, puis comparez cete figure avec la figure circulaire Chinoise que je vous envoyé, et voyez si vous y remarquerez quelque différence; et si vous n'y découvririez pas toute cete merveilleuse harmonie qui se trouve dans vostre table.

Cete figure est une des deux figures de Fo-hii qui par l'art admirable d'une science consommée (à la quelle vous semblez prendre le droit chemin pour faire remonter les hommes, qui l'ont perduë depuis plus de 30 ou 40 siècles) avoit sçu renfermer comme sous deux symboles généraux et magiques, les principes de toutes les sciences et de la vraie sagesse. Et ce grand philosophe dont la physionomie n'a rien de Chinois, quoy que cete nation le reconnoisse pour l'Auteur des sciences et le fondateur de la monarchie, avoit basti ce système de sa figure circulaire ce semble pour calculer et connoistre exactement toutes les périodes et mouvemens des corps célestes, et donner des connoissances claires de tous les changemens qui par leur moyen arrivent continuellement et successivement dans la nature.

La 2de figure que vous voyez renfermée dans la 1re et qui est une espèce de quarré magique, est la mesme que la première pour les membres qui la composent; mais très différente sans doute pour la situation de ses parties et pour les usages, auquels Fo-hii qui en est l'Auteur les a fait servir; et qui ne sont et n'ont esté connus de personne, non plus que ceux de la première figure, peut estre depuis le commencement de cete ancienne monarchie, les divers commentaires qu'on en a fait en différens temps, mesme avant Confucius, n'ayant servi qu'à en rendre l'Intelligence plus obscure.

Que si vostre Table numéraire est absolument la mesme que celle que Fo-hii a employée pour former son système (qui passe chez tous les savans pour un système de nombres) comme vous le reconnoistrez vous mesme, dés que vous aurez comparé l'une avec l'autre, vous reconnoistrez peutestre aussi en mesme temps, Monsieur, que la science à la quelle vous trouvez avec raison que l'ordre naturel et harmonique des nombres de cete Table continuée selon les degrez de la progression géométrique double, donne de grandes ouvertures, ne doit pas passer pour une nouvelle science au moins à la Chine, puisque le système des petites lignes qu'on attribuë au fondateur de la plus ancienne monarchie du monde semble n'estre autre chose que cete science dont l'invention ne doit pas laisser de vous attirer en Europe la mesme gloire parmi les savans, que si jamais personne au monde n'y avoit pensé.

Pour moy, qui en méditant assez long temps sur le système des petites lignes, qui passe ici depuis très long temps pour un énigme inexplicable, ai cru entrevoir l'économie, la beauté et l'étendue de cete science, comme vous aurez pu apprendre par une lettre que j'écrivis l'an passé en France sur ce sujet et que je priai le P[e] Le Gobien qu'on vous communiquast; je vous avouerai que la conformité de vostre invention avec cet ancien système, qui est la chose que j'estime le plus au monde en fait de science, a beaucoup relevé dans mon esprit la haute estime que j'avois pour vostre personne; et me fait espérer qu'en ouvrant ces nouvelles routes à nos savans, on pourra un jour recouvrer la connoissance du vrai système de la nature et de toutes les autres sciences, telle à peu près que l'ont eue autres fois les premiers Patriarches du monde soit qu'ils l'eussent obtenue comme par un don gratuit du ciel; soit qu'ils l'eussent aquise avec le temps par la force de leur génie et par l'assiduité et la longeur de leur travail.

Estant dans les principes où vous estes, Monsieur, je ne suis nullement étonné du dessein de characteristique que vous proposez, pour peindre les pensées de manière que les mesmes caractères servissent tout à la fois à calculer et à démontrer en raisonnant etc.: car ce genre d'écriture me paroist renfermer la véritable idée des jeroglyphes anciens et de la cabale des Hébreux, aussi bien que des characteres de Fo-hii, le quel est regardé à la Chine comme le 1[er] auteur des lettres ou jeroglyphes de cete nation pour la formation des quels on dit communément qu'il employa les 64 combinaisons des lignes entières et brisées de son système, les quelles sont comme autant d'expressions différentes de

nombres. Mais comme les Chinois ne connoissent nullement la valeur des nombres cachez sous ces expressions ou symboles algebraïques, et consequemment qu'ils ignorent entièrement les rapports que leurs characteres avoient avec ces premiers symbols, ils se sont tellement alterez et corrumpus par l'usage vulgaire, auquel ils sont employez depuis si long temps, qu'il en reste très peu qui se soient conservez assez entiers, pour pouvoir estre referez à leur vraie et première origine; de sorte qu'il me semble que le plus court moyen de restablir cete ancienne characteristique dont l'idée me paroist assez semblable à la vostre, seroit premièrement de restablir le système de Fo-hii et d'employer la progression géométrique double comme lui pour donner une Métaphysique naturelle, et pour rédiger dans un ordre très simple et très naturel toutes les idées à leurs genres et à leurs espèces rangées par degrés plus ou moins universels comme dans un arbre généalogique, dont toutes les divisions et subdivisions des branches depuis le tronc jusques aux derniers rameaux, seroient faites en suivant cete progression double. En sorte

1° que le point (.) qui est le signe le plus simple qu'on puisse imaginer pour représenter l'unité, soit le signe characteristique du 1er Principe et de l'Estre transcendant et serve à représenter le plus simple, le plus parfait, et le plus fécond de tous les estres.

2° Les deux genres qui procèdent immédiatement du 1er principe, savoir le parfait et l'imparfait[a] soient représentez par les signes du nombre binaire et du nombre ternaire (..) (...) ou par deux petites lignes; l'une entière —— et signe du nombre parfait et impair trois, et consequemment très propre pour représenter le genre universel des choses ou des idées parfaites: et l'autre brisée, — — et signe du nombre pair et imparfait et propre à représenter le genre des choses, ou des idées imparfaites.

3° Puisque suivant la progression géométrique double, le 2ond degré de génération est quatre, 1 produisant 2: et 2 produisant 4: les deux genres du 1er degré, savoir le genre parfait, et le genre imparfait doivent produire quatre genres subalternes, deux subordonnez à chacun des deux genres supérieurs, savoir le genre plus parfait et moins parfait, avec le genre plus imparfait et moins imparfait, qu'on peut représenter

---

[a] *Randbemerkung von Bouvet:* J'entens ici par Imparfait, non l'Imparfait absolu mais l'Imparfait respectif, comme le repos par raport au mouvement, le froid par rapport au chaud etc.

simplement et naturellement par de doubles lignes en cete manière ⚌·⚍·⚎·⚏· ou bien par ces caractères de vostre table 11. 10. 01. 00, qui reviennent au mesme.

4° Dans la progression géométrique double le 3ᵉ degré de génération estant 8, double de 4, le 3ᵉ degré de génération des genres des choses ou des idées en doit contenir 8 savoir deux subordonnez à chacun des 4 genres supérieurs, et différenciez entre eux par les idées simples de plus et de moins; par exemple pour rendre la chose sensible dans le sujet des Couleurs, dont la lumière et l'ombre sont comme les deux genres ou principes universels, le genre lumineux dans un degré plus intense, produira le genre blanc; et dans un degré moins intense le genre de couleur jaune: et l'ombre au contraire, dans un degré plus intense produira le noir, et dans un degré moins intense, le bleu, qui sont comme les 4 couleurs élémentaires. De ces 4 couleurs qui sont comme 4 genres par la seule différence du plus et du moins, il en naist huit autres, qu'on peut distinguer par des noms, qui marquent leurs genres et leurs différences comme plus et moins blanc, plus et moins jaune, plus et moins bleu, et plus et moins noir. Et l'idée de ces huit genres, ou sortes de couleurs, peuvent estre très bien représentées, et d'une manière également simple et naturelle, par les 8 combinaisons de 3 lignes, pour marquer le 3ᵉ degré de génération en cete manière

☰ ☱	☲ ☳	☴ ☵	☶ ☷
blanc	jaune	bleu	noir

Ce sont là les 8 caractères de la figure fondamentale du système de Fo-hii, appellée *pa coüa tou* (figure des huit coüa) que tous les savans ont toujours regardée comme le fondement de toutes les sciences, sans que personne en ait encore pu comprendre le véritable sens, que je crois néanmoins se réduire à peu près à ce que je viens de dire à ce sujet.

5° De ce 3ᵉ degré si on monte au 4ᵉ: parce que 8 produit 16 dans la progression double suivant cete analogie les 8 genres représentés par les 8 caractères trilineaires de la figure de Fo-hii en produisent 16 autres, savoir chacun deux, qui gardant entr'eux la mesme analogie que leurs générateurs, ne différent que du plus et du moins, et on les peut représenter très naturellement par 16 caractères, composés chacun de 4 lignes brisées et entières et combinées suivant la mesme analogie.

6° De ce 4[e] degré de génération on passe de la mesme manière au 5[e] qui contient 32 genres spécifiques, ou espèces génériques, representables par 32 caractères composés chacun des deux mesmes sortes de lignes diversement combinées ensemble au nombre de cinq, pour marquer le 5[e] degré de génération. Enfin de ce 5[e] degré on monte au 6[e] qui contient 64 espèces de choses, ou d'idées, que Fo-hii a voulu sans doute représenter par les 64 caractères sextilineaires de sa figure,[11] touts symboles naturels des idées qu'ils représentent, les quels joints ensemble dans cet ordre admirable qu'il les a a[r]rangés dans sa double figure quarrée et circulaire, fournissent une méthode très parfaite pour traiter à fonds et expliquer très clairement et sans embarras ni difficulté, et par les mesmes termes et analogies les principes de toute sorte de sciences.

Il y a ici une reflexion à faire, savoir que pour passer du 3[e] degré de génération au 6[e], le plus court seroit de multiplier par huit, chacun des huit termes du 3[e] degré. Par cete multiplication, on auroit le mesme nombre de 64 et on se delivreroit par là de deux degrés de genres subalternes, dont la multitude ne peut causer que de la difficulté et de l'embarras dans une science, comme ce genre de métaphysique, qui doit estre également simple et universelle. Outre cela cete multiplication donneroit heureusement les différences des 8 degrés qu'Aristote donne à ses qualités. Ainsi pour appliquer ceci au mesme sujet, que nous avons pris ci dessus pour exemple je veux dire aux couleurs, on distinguera par ce moyen avec une netteté admirable 64 couleurs différentes sous huit genres principaux dont chaque genre en contient 8 differentes[.] En quoy il y a ceci d'admirable, que ces huit genres de couleurs estant rangées selon l'ordre, que nous les avons rapportées ci devant, et distinguée chacune en ses huit degrés, qui forment huit nuances différentes, ces huit nuances unies ensemble, ne feront qu'une seule nuance universelle[(b)] de 64 sortes de couleurs chacune différente de leurs voisines seulement d'un degré. Ce que j'ai dit des couleurs, se peut et doit dire de la mesme manière de tous les autres sujets[(c)] ausquels

---

b *Randbemerkung von Bouvet:* Pour voir cete nuance entiere des couleurs representée par l'harmonie des caracteres de la figure circulaire, il faut en assambler le deus piece de sort que l'une se voit par revers.

c *Randbemerkung von Bouvet*: Avec deux seuls principes, ou deux sortes de matiere l'une ignée et mobile de sa nature; et l'autre terrestre et sans aucune action de sa nature, toutes deux produites par le createur, en suivant les regles et l'analogie de ce systeme: on explique sans embarras la production de toutes les especes de choses q'il y a dans l'univers, etc.

on voudra appliquer cete nouvelle, ou plustost cete ancienne métaphysique, qui peut estre a quelque rapport à celle, Monsieur, dont vous faites espérer au savans de donner des démonstrations, et qui pour cete raison mérite peut estre que vous daigniez y faire quelqu' attention.

Suivant ce système lors qu'on dira de quelque sujet, qu'il est *album ut quatuor, nigrum ut octo, calidum ut duo, frigidum ut sex, siccum ut quinque, humidum ut septem sive in 7^mo^ gradu* etc., on aura une idée aussi nette et aussi exacte de ce que l'on dit, quand on dit qu'un degré est la 360^e^ partie d'un cercle, ou qu'un signe céleste est la 12^e^ partie du zodiaque etc. Et il est très vraisemblable, qu'Aristote, et les autres grands philosophes qui ont parlé comme lui, ont eu ces mesmes idées, lors qu'ils ont parlé de la sorte: et que si la postérité a trouvé de l'obscurité dans leurs expressions, ce n'est que faute d'avoir compris leurs pensées, et bien conçu leur véritable système, qui quand on l'aura bien examiné se trouvera peut estre rouller tout entier sur les mesmes principes, que celui de Fo-hii, qui à mon avis tant pour son antiquité, que pour la netteté, la simplicité, la solidité et l'universalité, mérite avec beaucoup de raison d'estre regardé comme le prince de tous les Philosophes, ce que je crois pouvoir avancer sans prétendre par là donner à la Chine pour la science, la supériorité par dessus toutes les autres nations du monde. (A Dieu ne plaise que je commette une injure si atroce contre l'Europe ma chère Patrie, qui en fait de hautes sciences est aussi supérieure à la Chine, que la Chine est distante de l'Europe!) Car quoy que cete nation regarde ce grand homme comme son 1^er^ maistre et comme le fondateur de sa monarchie, il y a de fortes raisons suivies par de très habiles docteurs (je parle du plus grand nombre) qui font voir que Fo-hii ne mist jamais le pied dans la Chine. Et au contraire la plus part des choses que l'on rapporte de tant du temps où il a vescu, que de celles, qu'il a faites sont telles qu'il est aisé de juger, par la conformité presqu'entière que tout cela a avec ce que nos anciens Auteurs, et ceux du levant ont rapporté de Zoroastre, de Mercure Trismegiste, ou mesme d'Enoch, que Fo-hii n'a esté autre que quelqu'un de ces grands personnages, ce que les deux jeroglyphes de son nom mesme, donnent quelque lieu de conjecturer. Car le 1^er^ jeroglyphe Fo est composé de deux autres caractères savoir *gin* (homo) et *Kiuen* (canis), comme qui diroit homo canis, sive canica sagacitate in venandis et perquirendis rerum omnium causis et principiis, aussi bien que Mercure Trismegiste, que les auteurs des jeroglyphes emblématiques ont représenté avec une teste de chien

sur un corps humain. Le 2^{ond} caractère *hi* signifie victimes, terme qui donne à connoistre que Fo-hii a esté Sacrificateur, ou grand prestre et que c'est lui qui a réglé l'ordre des sacrifices et du Culte Religieux. Outre le nom ordinaire, on lui donne encore dans les livres le Titre de *Taï-hao*, qui signifie très grand, et trois fois grand, ou Trismegiste.

Revenons à son système, sur le quel je dois encore faire remarquer 1° que les 8 genres du 3^{me} ordre de génération, chacun avec ses huit espèces, sont représentez dans la figure quarrée dans autant de lignes horizontales contenant 8 caractères sextilineaires; les quels caractères dans la supposition de la génération des 64 espèces, faite par la multiplication octavaire de chacun des 8 genres du 3^{me} degré de génération, doivent estre considérez comme produits immédiatement par la combinaison de chacun de 8 caractères trilineaires, ou simples, tant avec lui mesme qu'avec chacun des sept autres, de telle manière que le caractère simple combiné fasse la moitié inférieure, et le caractère simple ajouté par la combinaison, fasse la moitié supérieure du caractère double, comme on voit dans la figure quarrée.

Je dois faire remarquer en 2^{ond} lieu que dans ce système, qui a esté fabriqué il y a plus de 4600 ans, si on en croit la Chronologie Chinoise, et qui consequemment est le monument le plus ancien qui soit sur la terre, ayant esté fait par un homme infiniment éclairé, et qui ne pouvoit ignorer l'âge du monde, et l'ordre que le créateur a tenu dans la création, lui qui pretendoit sur tout enseigner à la postérité par ce système les causes et les principes véritables de la production de l'Univers et de toutes les parties qui le composent: je dois faire remarquer dis-je que ce Philosophe a dû pour faire recevoir sa doctrine, avoir égard à l'ordre de la création, dont la connoissance devoit estre encore très distincte et universelle de son temps, au quel les enfants de Noe estoient encore vivans, ou estoient morts depuis peu de temps.

Aussi est ce pour cela, ce semble, et pour représenter comme au naturel la suite des productions de toutes les créatures des six jours, rapportez par Moyse, que ce philosophe qui doit avoir vescu avant lui, a establi six degrés de génération dans son système; c'est aussi sans doute pour conserver la mémoire du septième jour que Dieu sanctifia par son repos après l'ouvrage des six jours, et qu'il obligea l'homme d'observer religieusement pour conserver la mémoire des bienfaits infinis de son Auteur; que Fo-hii a consacré le septième nombre dans le système de sa figure circulaire, dont toutes les révolutions finissent

et commencent dans le septième, mystère que les Chinois n'ont jamais entendu, et que nous espérons un jour developer avec l'aide particulière du Ciel.

Je dois faire remarquer en 3e lieu, pour faire voir la conformité de vostre belle démonstration de l'existence d'un Dieu Créateur de toutes choses, tirée des nombres, avec celle que renferme le système de Fo-hii, que, puisque son système roulle sur la progression géométrique double 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, continuée jusqu'au 7me terme, dont 1 ou plus tost (.) est le principe ou le 1er terme et comme le générateur de tous les autres: 2 le premier degré de génération: 4 le 2e degré: 8 le 3e degré etc., et puisqu'il donne dans ce système les six derniers termes de cete progression, pour les symboles ou Images des six degrez de génération de toutes les choses naturelles, il s'ensuit que comme le 2ond terme, ou premier degré de génération 2 qui est l'exposant des characteristiques du Ciel et de la terre; il s'ensuit, dis-je, que comme 2 est le premier degré de génération et qu'il a 1 pour principe de sa génération; de mesme le Ciel et la Terre doivent estre selon Fo-hii le premier degré des productions naturelles, et avoir un principe unique de leur production, représenté par 1, 1er des sept termes de la progression double 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64. Vérité qui d'ailleurs est clairement établie dans les livres classiques de la Chine puisqu'on lit dans le Livre des Rites ce passage *Taï-y fen ël guei tien ti*. C'est à dire l'unité très grande ou trois fois grande, ou pour mieux dire encore, l'unité Trine (car les 2 jeroglyphes *Taï-y* renferment tous ces trois sens) est le principe du Ciel et de la Terre.

Mais pour faire voir que ce Taï-y, ou cete grande unité, dont parle le livre des Rites est une unité réelle, intelligente, toute puissante, et la mesme chose que *Xam Ti*, souverain Seigneur du Ciel et de la Terre, il suffit de dire qu'on lit dans le *Ché-Ki* qui est un livre ancien d'Annales, fort estimé et écrit avant la naissance de J(esus] C(hrist], qu'anciennement on sacrifioit et offroit des victimes du 1er ordre au *Taï-y*, c'est à dire *Uni maximo*, dans le *Kiao*, lieu destiné aux sacrifices de *Xam Ti*. A quoy je puis ajouter qu'il est rapporté dans un rituel à peu près aussi ancien, qu'autres fois on sacrifioit de la mesme manière à *Y-San*, id est *Uni Trino*. Ce qui fait voir, Monsieur, que les anciens Chinois ont eu connoissance, non seulement de Dieu comme Créateur et comme Principe de toutes les choses naturelles; mais encore du mystère adorable de la très Sainte Trinité. Si j'ajoutois qu'on trouve cent endroits dans leurs anciens livres qui peuvent faire juger prudemment qu'ils ont eû con-

noissance du péché et du châtiment des mauvais Anges, de la longue vie des premiers hommes, de la corruption de la nature humaine par le péché, du déluge, de l'Incarnation future du Verbe Divin et des principales circonstances de mystère de nostre rédemption, les quelles se trouvent marquées par des traits si clairs et si circonstanciez, qu'ils me paroissent comparables ou mesme préférables aux oracles des Sybilles; il faudroit me résoudre à voir ces propositions contredites mesme par la plus part de ceux là mesme des missionaires, qui reconnoissent avec moy comme une chose hors de doute que les Chinois ont eu autres fois une connoissance bien parfaite de la Divinité: Mais cela ne m'osteroit pas l'espérance de voir peut estre un jour au moins la plus grande partie de mon sentiment, qui assurément est très bien fondé, comme je me flate de pouvoir démontrer.

Si vous voulez estre bien tost persuadé de cete vérité (Je veux dire que les Chinois ont eu connoissance de la divinité), aussi bien que nous, Monsieur, qui le sommes depuis long temps, sur de très solides raisons, quoy qu'on ait publié contre, ces dernières années par toute l'Europe, prennez la peine de parcourir une petite Relation latine que nous venons de faire imprimer ici à Peking, et dont je vous envoyé un exemplaire. En lisant l'Article de la tradition ancienne et tout ce qui regarde les temples et les Sacrifices, aussi bien que les Sentences et proverbes, si vous trouvez quelqu'endroit sur lequel vous desiriez quelqu'eclaircissement, ayez la bonté, Monsieur, de me le marquer, comme c'est moy qui ai travaillé ce morceau, peutestre qu'il ne me sera pas difficile de vous donner satisfaction sur cela. En attendant si je puis envoyer cete année en France la tradution d'un autre petit ouvrage Chinois que j'ai dressé pour les nouveaux missionaires, et pour les chinois qui se piquent d'entendre leurs livres classiques, vous pourrez y trouver de quoy contenter pleinement vostre curiosité sur cete matière, cet ouvrage estant un recueil complet de toutes les plus beaux sentimens qui se trouvent dans les livres classiques de la Chine touchant la divinité rangés en forme de catéchisme propre à instruire et à faire voir sans aucune dispute ni raisonnement, que les anciens Chinois n'ont esté gueres inférieurs en cete matière à ceux qui ont eu les connoissances les plus éclairés de la Divinité.

Je ne finirois point sur ce sujet si je suivois mon inclination, mais je m'apperçois, qu'une si longue lettre écrite avec tant de précipitation, si peu d'ordre et tant de ratures, doit beaucoup vous ennuyer. Il faut néan-

moins encore avant de finir que je reponde à quelques autres points de vostre letre en vous promettant de faire mon possible pour vous procurer les version du Pater dans toutes les langues que je pourrai etc.

Le P^e^ Grimaldi, qui est devenu fort infirme, a esté fort touché de l'honneur de vostre souvenir. Je l'ai prié de v^e^ part de vous chercher quelques observations d'Astronomie anciennes et choisies, etc. que vous souhaitez. Nous ferons aussi de nostre costé ce que nous pourrons pour vous donner cete satisfaction. Les chinois ont eu autresfois (je doute néanmoins si cela doit s'entendre d'autre que de Fo-hii, dont le Système me paroist fondé sur une parfaite connoissance de la science des nombres et de la géométrie) ont eu, dis-je, connoissance des nombres et de la géométrie et en particulier de ce qui regarde les proprietés admirables des costés et de l'hypoténuse des triangles rectangles. J'ai dit je doute, car je n'ai pas examiné si ce que l'on trouve apresent dans leurs livres sur cete matière, et qu'ils s'attribuent est véritablement d'eux, ou ne leur est point venu des Arabes.

La conjecture de Golius dont vous me parlez touchant les caractères et la langue des Chinois, me paroist véritable, croyant aussi bien que lui non seulement qu'il y a de l'artifice dans leur construction, mais encore que ça esté l'effet d'une Science et d'une Sagesse consommée des premiers Patriarches du monde, que j'en crois les auteurs et non pas les Chinois, dont les Jeroglyphes tout altérez qu'ils sont me paroissent estre les mesmes que ceux des Egyptiens; et leurs mots, qui ont souffert une altération bien plus considérable ayant encore beaucoup de rapport et pour le son et pour le sens aux autres langues, et surtout aux plus simples et aux plus anciennes, comme sont la langue sainte et les autres langues orientales. Si j'ai du loisir je pourrai un jour faire plusieurs remarques curieuses sur ce sujet, qui me paroist avoir de quoy fournir beaucoup de matière.

Les occupations des Jésuites françois depuis que nous sommes entrez dans cete mission, ont esté sujetes à tant de distractions, et traversées par tant de difficultez, que nous n'avons pu encore joindre aux travaux ordinaires de la mission, qui comme vous savez doit estre nostre principal employ, le plan régulier que nous avions dressé pour travailler à eclaircir les choses de la Chine et à donner connoissance des sciences de cete Nation à l'Europe. Mais à présent que le Ciel nous met en estât de pouvoir commencer à y travailler sérieusement, par le repos que nous allons gouster avec l'aide de Dieu au milieu de nos travaux et par le

nombre de nos compagnons qui va se multipliant considérablement chaque année, aussi bien que le nombre de nos establissemens, nous espérons doresnavant pouvoir envoyer chaque année en Europe des connoissances, qui feront un vrai plaisir aux Sçavans et en particulier à ceux qui s'interessent et qui contribuent comme vous d'une manière si extraordinaire à la perfection des Arts et des Sciences.

Nous supposons aussi de nostre costé, et espérons du grand zèle que vous montrez, Monsieur, pour la propagation de la foy dans ce grand Empire, que vous voudrez bien nous communiquer vos propres découvertes, et celles de cete nouvelle et illustre Académie, qui commence de travailler à vostre Exemple et sous vos auspices. Ce seront de nouvelles Armes dont les Miss[res] se serviront ici pour détruire peu à peu l'Empire du démon et y establir solidement celui de J[esus] C[hrist].

Je souhaiterois avoir quelque dictionaire traduit en quelque langue d'Europe pour vous l'envoyer; mais je [n'] en ai point. Le P[e] Visdelou est en estât d'en commencer un, qui ne laissera rien à désirer sur ce sujet, si ce n'est peutestre l'analyse des caractères que vous souhaitez. Pour moy j'avois une inclination particulière pour travailler à cete analyse: mais je crois que je ne dois pas pour cela me distraire de quelques autres études, qui me paroissent plus importantes pour le bien de la Religion et mesme par rapport à nos Sciences. La Traduction du dictionaire Chinois en Tartare que l'Emp[r] fait faire par des gens très habiles, n'est pas encore achevée. Si tost qu'elle le sera quelqu'un de nous en fera une traduction latine ou francoise pour donner tout à la fois à l'Europe la connoissance de trois langues étrangères. Car la langue Chinoise et ses caractères sont comme 2 langues différentes, dont l'une parle à l'oreille et l'autre aux yeux.

En attendant je ferai chercher le livre dont vous me parlez, je veux dire celui où les figures des choses sont jointes aux mots, avec un autre où sont les figures des vases anciens des sacrifices, et autres choses semblables avec leurs inscriptions en anciens jeroglyphes. Cet ouvrage est ici du mesme goust que nos livres de médailles anciennes, l'explication des inscriptions y est ajoutée en jeroglyphes ou caractères modernes. S'ils se peuvent trouver à temps je vous les envoirai cete année, avec quelqu'echantillon du papier que vous souhaitez; et ensuite le secret de faire ce grand papier si je puis l'obtenir.

Pour vostre belle découverte des nombres, avec la démonstration que vous en tirez pour établir le dogme de la création, il faut attendre quelqu'occasion favorable pour en parler à l'Emp[r] qui depuis quelques

années ayant achevé de se satisfaire sur ce qu'il desiroit savoir de la Théorie de nos Sciences, ne nous donne plus la mesme facilité qu'auparavant, de l'entretenir de ces sortes de choses. D'ailleurs lorsqu'on lui parle de quelque chose, comme il faut estre prest sur toutes les questions qu'il peut faire à ce sujet; et que vous ne m'avez encore fait la grâce de me communiquer tout ce qui seroit à désirer sur cela, je serai peutestre obligé d'attendre quelque nouvelle connoissance à cet égard.

Depuis que je suis retourné d'Europe, l'Empereur ne m'a point donné d'autre occupation pour son service, que celle de travailler avec deux de mes compagnons, que je lui ai amenez, et avec le P. Thomas, à une Carte Topographique de 20 piés en quarré, que nous lui fîmes l'hyver dernier d'un Canton de cette province de 15 lieues d'étendue, depuis cete ville vers le midi. Mais cete occupation ne m'a donné lieu de faire aucune découverte que je juge mériter de vous estre écrite, si ce n'est qu'en faisant la carte du haï çù maison de plaisance, où l'Empereur va tous les ans prendre pendant quelques jours le divertissement de la chasse, nous vimes parmi les bestes fauves qu'il y a de plusieurs espèces et en très grand nombre, une sorte de mulets et mules sauvages, qui ne different en rien des domestiques, si non que cete espèce multiplie en Tartarie, où on les prend, comme les autres animaux. Peut estre que ce qui rend stériles les domestiques, c'est cete éducation contrainte et gesnée, de mesme que les elefants que nous avons vus à Siam, où ceux qui ont l'Intendance des elefants du Roy, aussi bien que leurs palefreniers, nous ont tous assurez, que les elefans devenoient stériles dez qu'ils estoient apprivoisez et qu'on les elevoit dans l'écurie, au lieu que lorsqu'on leur laissoit la liberté d'aller dans les bois, où le Roy de Siam en a plusieurs haras, ils multiplient aussi bien que les sauvages, avec les quels les elefans femelles des haras du Roy se meslent. Cette année l'Empereur outre sa chasse ordinaire de Tartarie qui a esté de près de 4 mois, en a fait une extraordinaire. C'est la chasse de l'élan ou de l'orignac. Il en a tué plus d'une vingtaine de sa propre main. C'est dans son propre païs qu'il est allé faire cete belle chasse. L'orignac, et le castor, qui se trouvent dans ces quartiers là comme dans l'Amérique Septentrionale, est une nouvelle raison de conjecturer que ces deux continents ont quelque communication entr'eux.

Je garde les questions de M^r^ Scrokius et celles du P^e^ Cochanski, pour y repondre moy mesme ou quelques uns de mes compagnons. Ceux qui ont dit que le Prince héritier de l'Empire apprenoit ou avoit appris

quelque langue d'Europe ont esté mal instruits. L'Emp[r] a bien eu quelques fois la curiosité de nous faire écrire devant lui les lettres de nostre Alphabet, et de nous faire lire de nos livres, aussi bien que les princes ses enfants, mais jamais avec dessein de les apprendre. Il est vrai que Sa Majesté et quelques uns de ses Enfants à son exemple ayant trouvé les caractères de nos chyfres plus simples et plus commodes que les leur pour le Calcul, s'y sont tellement accoutumés qu'ils se servent de nos Tables de Sinus etc. et de logarithmes, comme nous mesme. J'en avois fait relier proprement plusieurs exemplaires en France pour cete raison, dont ils se servent à présent.

Vous avez très grande raison, Monsieur, de croire que les caractères chinois doivent avoir de la liaison, car ils en ont en effet, et une très grande qui seroit d'un merveilleux usage pour apprendre à les connoistre et à les retenir sans crainte de les oublier, si on connoissoit bien cete liaison, et les vrayes raisons de leur construction, qui ne tient rien du caprice ni du hazard. Si on connoissoit cete liaison et si les dictionaires estoient faits selon une méthode fondée sur cete liaison ce seroit un plaisir charmant que l'étude de ces caractères, qui faute de cela est l'étude la plus épineuse et rebutante qui soit au monde. Dans tous les dictionaires il y a à la teste une liste des caractères Radicaux, dont tous les autres sont composez, et sous les quels on les a distribués comme dans autant de classes; mais parce que dans ces dictionaires on n'a eu égard qu'au nombre des traits pour l'ordre de leur arrangement, afin de pouvoir trouver plus aisément ceux que l'on cherche, on ne peut gueres tirer d'autres aventages de ces dictionaires.

Avant que de finir cete letre que je trouve deux fois trop longue, pour ce qu'elle contient, vous ne serez peut estre pas fasché de voir l'Analyse de quelques uns des Jeroglyphes qui sont employez depuis plus de 4500 ans par les Philosophes de cet orient, pour marquer le Souverain estre, qu'ils ont connu aussi clairement du moins, que les autres philosophes de toutes les autres nations excepté les chrétiens et les Juifs. Ces Jeroglyphes en seront une preuve qui peut passer pour démonstration devant des personnes capables comme vous de juger de ces sortes de choses.

Le Point, et l'unité estant les principes, de la Science de la grandeur continuë et de la grandeur discrète, ou plus tost, de l'Arithmétique et de la géométrie, qui sont les deux bases sur quoy roulle[nt] toutes les Sciences chinoises; il ne faut pas s'étonner si les anciens Sages pour exprimer

le Souverain estre qui est le principe de tous les autres et le plus simple de tous ont employé les signes du point et de l'unité; et se sont servis pour cet effet de ces deux caractères (.) (–) qui sont les deux plus simples qui se puissent imaginer, et comme les deux premiers principes de tous les autres. C'est pour cela 1° qu'anciennement pour exprimer l'Idée de maitre, de Seigneur, de Souverain, ils marquoient seulement un point (.) qu'ils prononçoient *chu* (dominus) ainsi que tous ou presque tous les dictionaires font foy. 2° Dans le livre classique chu-Kim le caractère de l'unité (–) est employé aussi pour marquer l'unique et Souverain estre [A]*oüei-yě.*

Dans le texte du livre li-Ki cité ci dessus, ce mesme caractère sert comme j'ai dit à marquer la divinité. [B]*(Taï-yě) fen el guei tien ti.* c'est à dire *unitas*[B] *ter maxima, vel* [B]*unus ter* [B]*maximus et principium Coeli et terrae*, car le terme *taï* signifie maximus, *yě unus*: et ces deux termes joints ensemble renferment le nombre ternaire ou une Trinité, comme les Chinois disent ordinairement avec leur dictionaire sans qu'ils entendent apresent ce qu'ils disent [C]*Taï yě han San*, hoc est: *unus maximus involvit Trinitatem* (personarum scilicet).

Il faut remarquer ici que le caractère [E]*Taï*, maximus est composé de deux autres savoir de *Ta*[F] magnus et du point [F] (.) *dominus*. Ainsi *Taïi-yě* analysé signifie exactement *unus magnus Dominus*, titre qui ne convient qu'a Dieu seul, aussi bien que *unus trinus maximus*.

De là vient que pour marquer par un seul mot cete mesme Idée, ils ont joint le caractère de l'unité (–) au caractère 大 *Ta* magnus, et en ont fait le caractère 天 *Tien* Coelum, qui signifie plus tost le Ciel Archétype, que le ciel materiel, pour le quel il est employé également. Ajoutez encore à cela le grand rapport que le mot de *Tien* tant pour *l'Idée* que pour le son, [a] au mot grec θεόν, θεός, l'un et l'autre estant également aspiré dans la prononciation. Ce mot qu'ils ont souvent dans la bouche [G]*yě ta guei T'iēn*, c'est à dire le caractère –, *yě*, *unus*, et le caractère *ta magnus*, forment le caractère *t'iēn coelum*; ou dans le sens de proverbe *unum magnum est Coelum*, ce qui s'entend plus naturellement du Seigneur du ciel que du ciel mesme.

Le jeroglyphe [H]*Ti* 帝, Empereur, *Xam ti, Souverain Empereur* qui est le caractère le plus en usage pour exprimer le Souverain Seigneur de toutes choses, ce jeroglyphe dis-je est composé de deux caractères savoir de 立 *li*, qui signifie *primo erigere*, et de 巾 *Kin vexillum sive signum*, qui est la marque du commandement, ce qui donne à entendre que c'est

Dieu qui a la souveraine auctorité dans le monde; que c'est lui qui commande à toutes choses, et qui peut se faire obéir au moindre signe de sa volonté.

Le jeroglyphe Ti 帝 est communément expliqué mesme par les philosophes les moins orthodoxes sur le chapitre de la connoissance et de l'existence d'un Dieu; est expliqué dis-je par ces deux autres caractères, *chu çaï* 主 宰 c'est à dire Seigneur qui gouverne, (Dominus Gubernator) de chacun des quels nous allons faire l'Analyse. 1° Le jeroglyphe *chu*, dominus est composé de deux autres, savoir 王 *vam* (*Rex*) et du point (.) Seigneur. Ainsi selon cete analyse 主 *chu* signifie proprement *Seigneur Roy*. 2° Le jeroglyphe *çaï* 宰 est composé de 3 parties dont la 1re ou la supérieure, qui est 宀 instituée pour signifier couvrir en forme de toit, et dénote le ciel; la 2de qui est 十 *xé*, et le caractère du nombre dix chez les Chinois comme chez les Romains et les Egyptiens; et qui se prend chez les 1ers pour l'université des choses que le ciel renferme, aussi bien que chez Pythagore qui representoit toutes choses par son célèbre quaternaire 1. 2. 3. 4. dont la somme est dix; la 2de partie de ce caractère, dis-je, qui est *xé*... représente, l'université de toutes les choses que le ciel renferme. Enfin la 3e partie de ce jeroglyphe savoir *li* 立 qui est entre les deux précédentes, et qui signifie *erigere*, *condere*, marque d'une manière très convenable, estant jointe aux deux autres, l'Idée du créateur du Ciel et de toutes choses conditor Coeli et omnium quae Eius ambitu continentur.

Le caractère Hoam 皇, qui dans le commencement n'estoit attribué, qu'à *Xam ti*; et que les Empereurs se sont arrogé, depuis que cet Empereur fameux par l'incendie de tous les livres de l'Empire, usurpa ce titre superbe après avoir subjugué tous les Roys qui partageoient alors la Chine entr'eux, ce caractère dis-je qui signifie Auguste, estant composé de ces deux autres *pé* 白 centum et *vam* 王 *Rex*, *Reges* marque très clairement la puissance souveraine, et fait voir que les Sages de l'Antiquité chinoise, ont reconnu Xamti par ce Titre, pour le Souverain des Souverains, Rex Regum et Dominus Dominantium, où il faut remarquer, que le jeroglyphe pe centum, est un terme collectif universel. Par example *pé sim* centum cognomina se prend pour tout le peuple. *Pé-co* centum fructus se prend généralement pour tous les fruits de la terre.

Je pourrais encore ajouter ici l'analyse et l'explication de plusieurs autres jeroglyphes propres de Xamti dont les Chinois se servent pour exprimer ses perfections infinies. Mais ce que j'en ai rapporté me pa-

roist suffisant pour convaincre par la force des Jeroglyphes, des personnes plus difficiles que vous à persuader sur cete matière, savoir que les anciens Chinois ont véritablement reconnu un Dieu, et adoré autre chose que le Ciel matériel. Et par conséquent que tous ceux qui leur disputent cete connoissance, entendent peu la force, l'énergie et le véritable sens de leurs caractères. Pardon, Monsieur, si par la longuer et le mauvais ordre de cete letre j'ai passé les bornes du respect profond avec le quel je vous supplie de croire que je suis

Vostre très humble et très obéissant serviteur
J. Bouvet J.

Monsieur

Comme vous avez connoissance de divers livres que je n'ai pas ici et qui pourroient m'estre utiles dans le genre d'étude auquel vous voyez que je m'applique, obligez moy de les indiquer au Père le Gobien qui se chargera volontiers du soin de me les faire chercher: mais par dessus toutes choses ne me refusez pas je vous supplie, vos propres lumières dont je ferai plus de cas que de tous les autres secours quoy qu'ils puissent estre.

И. БУВЕ – ЛЕЙБНИЦУ
Пекин, 4 ноября 1701 г.

Сударь

Вы не ожидаете, конечно, что получите так скоро ответ на чрезвычайно любезное письмо, которое вы оказали мне честь написать 15 февраля настоящего года. Расторопность, которую проявило судно, доставившее мне его, вкупе с обязательностью лица, которому по прибытии вверили его, чтобы мне передать, оказалась такова, что у меня остается еще досуга выразить вам мою покорнейшую признательность с той же оказией. Я преисполнился сочувствия, узнав о неудобствах, заставивших вас проделать путешествие по Богемии, и немало огорчился также смертью отца Коханьского, о которой вы потрудились меня уведомить. Но в то же время для меня было совершенно необыкновенной радостью узнать, что Его Светлейшее Величество король Пруссии образовал новое Научное Общество, во главе которого он вас поставил. Рвение вами проявляемое в течение долгого времени в отношении всего, касающегося Китая, и в особенности – распространения Евангелия безусловно заслуживает, чтобы Китай один принял такое же участие в этом начинании, какое и вся Европа, несомненно принимающая большое в нем участие. Единственная моя тревога здесь состоит в том, что я вижу, как великие таланты, данные вам небом для важнейших дел, для серьезнейших, в частности, наук, склоняют вас к занятиям, отнимающим у научного содружества (republique des Sciences) значительную долю огромных преимуществ, какие оно может ожидать от ваших ученых размышлений.

Затронутые вами в двух словах новые открытия, сделанные вами и другими на основе вашего анализа бесконечно малых, весьма возбудили мое любопытство. Если бы капитан, командующий судном, которым вернулся отец де Фонтанэ из Порт-Луи в Кантон за пять месяцев с несколькими днями плавания, последовал такому мудрому совету, какой вы дали другим: наблюдать за барометром, чтобы предвидеть шторм, он бы имел удовольствие выиграть от этого и не лишился бы всех своих мачт, которые сорвал у него нежданный тайфун, поставив судно на волосок от гибели за несколько дней до прибытия в порт.

Мы сообщили китайскому императору о новости, которую вы потрудились передать мне, относительно сокрушительного поражения армии [русского] царя, которое нанесла ей армия короля Швеции. Император был удивлен, что Швеция со столь неравными сила-

ми добилась такого большого преимущества над москвитянами. Но в глубине [души] не похоже, чтобы это [событие] его как-то огорчило. Я надеюсь, что подозрения царя не разрушат планов, вынашиваемых вами в отношении Китая и пути через Московию.

Хотя Вы, сударь мой, ни словом не обмолвились в ваших предыдущих письмах о вашей новой системе счисления, то, что мне в общих чертах довелось услышать от одного из моих друзей[2], рассказавшего мне о ней, вызвало у меня великое желание проведать об этом что-нибудь от Вас самих. Но то, что Вы имели любезность сообщить мне в вашем последнем письме, превзошло мои ожидания и пробудило во мне неодолимое стремление узнать от Вас самих все принципы ее действия не только ради того божественного предназначения[3], которое, как показываете Вы, она может выполнить, т.е. послужить делу Веры, и это главное, что должно побудить отнестись к ней с подобающим уважением, особенно людей одной со мной профессии; но также по причине того поразительного сходства, которое, как я нахожу, имеет место между вашими принципами и теми, на которых, как я полагаю, основывалась арифметическая наука (science des Nombres) древних китайцев[4] и другие [их] науки, сведения о которых они утратили, в том числе физика, или наука, излагающая принципы и причины возникновения и разрушения всех вещей: здесь древние китайцы видели такую же аналогию, что и Вы в системе чисел, на которых основывается всякая наука; и которая ничем не отличается от Вашей таблицы чисел, которую вы предлагаете в качестве обоснования вашей системы счисления; после чего Вы переходите, как это делают и китайцы, от образования чисел к возникновению вещей, с сохранением той же аналогии при объяснении того и другого.

Впрочем, я здесь имею в виду только таблицу чисел, которую вы связываете с геометрической прогрессией удвоения, на которой [также] китайцы остановили свой выбор как на самой простой и к тому же заключающей в себе совершеннейшую гармонию; и чтобы Вы могли убедиться, сударь мой, что эта таблица представляет собой, без каких-либо изменений, то же самое, что и система *гуа яо*[5], или черточек царя китайских философов, я имею в виду Фуси, я попрошу Вас о трех вещах, и, я не сомневаюсь, Вам нетрудно будет оказать мне такую любезность.

I. Во-первых, я попрошу Вас продолжить Вашу таблицу чисел, которая в Вашем письме не идет дальше 5-й ступени геометрической прогрессии удвоения, т.е. дальше числа 32; продолжить, я повторяю, Вашу таблицу до 6-й ступени той же самой прогрессии, т.е. до числа 64, или скорей до числа 63 всего лишь, поскольку 63 [числа] с нулем в начале ряда составляют 64 [числа ряда].

Теперь, когда Ваша таблица доведена до этой степени удвоенной прогрессии и стала наполовину (т.е. вдвое – *перев.*) длиннее, я попрошу Вас, во-вторых, представить, что все нули, которые являют собой образы несуществующего или несовершенного, заменены таким же количеством прерванных [черт], как Вы видите здесь в скобках (— —)[6], и что вся Ваша таблица состоит из целых и прерванных черточек, как таблица Фу-си[7].

После того, как Вы это представили, я прошу Вас, в-третьих, разделить Вашу таблицу на две половины, каждая из которых будет состоять из 32 порядков (rangs), составленных, в свою очередь, из шести целых и прерванных черточек, и расположить их рядом друг с другом в два столбика, так чтобы оба конца, которые сходились до рассечения, стали противоположными. Это позволит изогнуть каждый из столбиков в виде полуокружности и присоединить к другому, так что два верхних конца сомкнутся, точно так же как и два нижних конца; затем сравните эту фигуру с китайской круговой фигурой, которую я Вам посылаю, и посмотрите, заметите ли Вы там какое-либо отличие и не откроете ли там всю ту чудесную гармонию, какую я нахожу в Вашей таблице.

Эта схема – одна из схем Фуси, который благодаря изумительному искусству совершенного знания (к которому Вы, по-видимому, идете прямым путем, с тем чтобы помочь вновь обрести его людям, которые утратили его более чем 30 или 40 веков тому назад) сумел заключить как бы в двух общих и магических символах принципы всякого знания настоящей мудрости; и этот великий философ, в облике которого нет ничего китайского, хотя этот народ почитает его в качестве творца знаний и основателя государства, ввел эту систему, представленную круговым расположением, похоже, для того, чтобы вычислить и точно знать все периоды и движения небесных тел и дать ясное понимание всех перемен, которые при их (небесных светил) посредстве совершаются непрерывно и последовательно в природе.

Вторая схема, которую Вы видите заключенной в первой и которая является разновидностью магического квадрата[8], будет с точки зрения составляющих ее элементов такою же, как и первая, но значительно отличающейся, и в этом нет сомнения, с точки зрения расположения частей и того назначения, которому Фуси, являющийся ее автором, определил их служить; но они [эти назначения] не известны и никому не были известны, как и назначения первой фигуры, возможно, с начала возникновения этого древнего государства; различные комментарии, составлявшиеся в разное время, даже до Конфуция[9], могли им дать лишь самое смутное истолкование.

И если Ваша таблица чисел абсолютно тождественна той, которой воспользовался Фуси для создания своей системы, каковую все ученые [китайцы] считают системой чисел[10], и в этом [тождестве] Вы убедитесь сами, как только сравните одну [таблицу] с другой, Вы возможно также признаете одновременно, сударь, что система (science), относительно которой вы не без основания полагаете, что естественный и гармоничный порядок чисел этой таблицы, если ее продолжить согласно возрастанию степеней удвоенной геометрической прогрессии, позволяют делать важные открытия, не может считаться новой наукой, по крайней мере в Китае, поскольку система черточек, которую приписывают основателю самого древнего государства (monarchie) в мире, является, по-видимому, не чем иным, как той системой, открытие которой [вновь] не должно позволить Вам стяжать в Европе славы средь ученых – той, какая подобала бы Вам, если бы никто на Земле ранее никогда об этом не догадывался.

Что до меня – человека, который, довольно долго размышляя над этой системой черточек, уже давно считающейся здесь необъяснимой загадкой, почувствовал, кажется, что ему приоткрываются экономность, красота и масштаб этого знания, как Вы могли понять из письма, написанного мною в прошлом году во Францию на этот предмет, – а я просил отца Гобьена, чтобы вам его сообщили[11], – то [я] уверяю Вас, что сходство Вашего открытия с этой древней системой – а она есть то, что я считаю высшим из имеющего отношение к науке, – делает уважение, которое я питаю к Вашей особе, еще более глубоким и позволяет мне надеяться, что, открывая новые пути нашим исследователям, можно некогда вновь обрести знание подлинного устроения Природы, [как] и всех других наук, – такое же почти, каким когда-то обладали первые патриархи на Земле и которое было либо даровано им Небом, либо приобретено ими постепенно благодаря их гению и их кропотливой и долгой работе.

Поскольку я исхожу из тех же принципов, что и Вы, сударь, меня ничуть не удивляет Ваш проект характеристики, которую вы предлагаете [в качестве языка] для выражения мыслей, так чтобы одни и те же символы служили одновременно и для вычислений и для доказательства в рассуждениях и т.д.: ибо этот вид письма представляется мне содержащим истинный принцип (idée) иероглифов древности и каббалы иудеев, точно так же как и знаков Фуси, считающегося в Китае первым создателем письменности или иероглифов этого народа, чтобы образовать которые, он, как говорят обычно, использовал 64 комбинации целых и прерванных черт его системы, представляющие такое же количество различных числовых обозначений. Но так как

китайцы не знают числовых значений, скрытых в этих обозначениях, или алгебраических символах и, следовательно, им совершенно неизвестны отношения, которые их знаки имели к этим первым символам, последние настолько изменились за такой длительный промежуток времени, что совсем мало осталось тех, которые сохранились бы достаточно цельными (entiers), чтобы их можно было отнести к их настоящему и первоначальному истоку[12]. Мне представляется поэтому, что наиболее коротким путем к восстановлению этой древней характеристики, идея которой мне кажется довольно похожей на Вашу, было бы прежде всего восстановление системы Фуси[13] и использование двойной геометрической прогрессии ради сообщения ей естественных метафизических принципов и расположения всех идей согласно их роду и видовому отличию в наиболее простой и естественной последовательности при более или менее универсальном ранжировании ступеней, подобно генеалогическому древу, в котором все предшествующие и последующие ответвления, идущие от ствола и до кончиков ветвей, соответствовали бы этой двоичной прогрессии. Так, чтобы во-первых точка (.), представляющая собой самый простой, какой только можно себе вообразить, символ для обозначения целостности (l'unité), могла бы стать также характеристическим символом для первопринципа и трансцендентного существа и служить для обозначения самого простого, самого совершенного и самого плодоносного из всех существ[14].

Во-вторых, два рода [идей], которые вытекают непосредственно из первопринципа, а именно: совершенное и несовершенное[15], можно представить знаками двоичного числа (..) и троичного числа (...) или двумя черточками: одна из них будет целой (——) и будет обозначать совершенное и нечетное число *три*, которое в следствие этих [двух] его характеристик весьма подходит для обозначения универсального рода вещей, или совершенных идей; другая будет прерванной (— —) и будет обозначать число четное и несовершенное, способное представлять вещи или идеи несовершенного рода.

В-третьих, поскольку в соответствии с двоичной геометрической прогрессией следующая ступень ряда равна четырем: 1 порождает 2, а 2 порождает 4, – оба рода первой ступени, а именно: род совершенного и род несовершенного должны породить четыре рода, подчиненных обоим двум высшим порядкам, а именно: род более совершенный и менее совершенный наряду с родом более несовершенным и [родом] менее несовершенным[16], что просто и естественно можно представить с помощью двойных черточек, как ⚌·⚍·⚎·⚏· , либо с помощью символов вашей таблицы: 11 10 01 00, что приводит к тому же.

В-четвертых, поскольку третьей ступенью порождения в двоичной прогрессии будет 8 после удвоения четырех, то третья ступень порождения родов[17] вещей или идей тоже должна содержать 8 таких родов, а именно, по два [рода], подчиненных каждому из четырех родов более высокого порядка и отличающихся друг от друга [наличием или отсутствием] более или менее простых признаков (idées). Так, чтобы сделать это понятным на примере цвета, поскольку свет и тень – это два универсальных рода, или принципа, род светлого при большей степени интенсивности произведет род белого, а при меньшей степени интенсивности – род желтого[18]; а тень, напротив того, при более высокой степени интенсивности произведет черное, а при менее высокой степени – синее, которые будут служить четырьмя элементарными цветами. Из этих четырех цветов, которые представляют четыре рода просто в силу большего или меньшего различия, рождаются восемь других, которым можно дать отличающиеся названия, обозначающие их роды и их отличия, как более либо менее белое [и как] более либо менее желтое, [также] более либо менее синее и более либо менее черное; и идея этих восьми родов или степеней яркости цвета может быть очень хорошо представлена, к тому же простым и естественным способом, восемью сочетаниями из трех черт, образующими третью ступень порождения таким манером:

☰ ☱ ☲ ☳ ☴ ☵ ☶ ☷

белый желтый синий черный

Это восемь знаков фундаментальной[19] схемы Фуси, которая называется *ба гуа ту* **ci** (схема восьми *гуа*), которую все ученые [в Китае] всегда рассматривали как основу всех видов знания, хотя никто еще не понял ее настоящего смысла, сводящегося, я полагаю, к тому, что я только что сказал на этот предмет[20].

В-пятых, если от этой третьей ступени подняться на четвертую, то поскольку 8 порождают 16 в двоичной прогрессии, если следовать этой аналогии, [поскольку] 8 родов, представленных восемью знаками из трех черт по схеме Фуси, произведут еще шестнадцать, а именно: каждый – два, которые, сохраняя взаимное расположение, аналогичное взаиморасположению породивших их [элементов], будут отличаться друг от друга лишь большим или меньшим количественным значением; и их можно будет представить совершенно естественным образом при помощи 16 знаков, составленных из 4 прерванных и целых черт каждый и согласно той же аналогии.

В-шестых, от этой четвертой ступени порождения переходим точно так же к пятой, которая содержит тридцать два специфических рода или родовых вида (espèces génériques), представляемых тридцатью двумя знаками, образованными из тех же двух видов черт, по-разному сочетающихся в составе пяти таких черт, означающих, что это пятая ступень порождения. Наконец, от этой пятой ступени восходим к шестой, заключающей в себе 64 вида вещей или идей, что Фуси несомненно и желал выразить при помощи 64 знаков из шести черточек каждый, представленных на его схеме, и которые все суть естественные символы идей, представляемых ими, и которые, будучи приведены в этот восхитительный порядок, в каком он их выстроил в своей двойной – квадратной и круговой – схеме, дают нам весьма совершенный метод, позволяющий полностью исследовать и предельно ясно изложить, не испытывая помех и трудностей, теми же понятиями и следуя той же аналогии, принципы любого рода знания.

Тут есть еще вот о чем подумать: чтобы перейти с третьей ступени на шестую, самое короткое было бы умножить на восемь каждый из восьми членов третьей ступени[21]. Путем такого умножения мы получили бы то же самое число 64 и обошлись бы без двух ступеней подчиненных родов, большое число которых может только создать затруднения и препятствия в той области знания, каковой является этот вид метафизики, которому равно следует быть и простым и универсальным. Кроме того, такое объяснение счастливо предоставило бы [в наше распоряжение] те самые восемь ступеней различия, которыми Аристотель наделяет свои качества[22]; так, если приложить это к тому самому предмету, который мы выше брали в качестве примера – я имею в виду цвета, – можно таким способом различать с изумительной отчетливостью 64 различных цвета восьми главных видов, где каждый вид содержит восемь цветов. И здесь то удивительно, что, что эти восемь видов цвета, если их расположить согласно порядку, к которому мы их отнесли выше, образуют каждый по восемь разных оттенков; эти восемь оттенков в сочетании (unies ensemble) образуют лишь единственный универсальный оттенок шестидесяти четырех сортов цвета, где каждый отличается от соседнего лишь на одну ступень[23].

То, что я сказал о цветах, можно и должно повторить таким же манером обо всех других предметах, к которым мы захотели бы приложить эту новую или, скорее, древнюю метафизику, которая, возможно, имеет некоторое отношение к той, сударь, надежду, что Вы докажете которую, вы дали ученым; и которая по этой причине заслуживает, чтобы Вы соблаговолили уделить ей какое-то внимание. Таким образом, при помощи двух только принципов, или двух видов

материи, следуя правилам и аналогии этой системы, мы сможем объяснить все виды чисто телесных существ[24]. Более того, когда мы, следуя той же самой системе, будем говорить о каком-либо предмете, что он album ut quatuor, nigrum ut octo, calidum ut duo, frigidum ut sex, siccum ut quinque, humidum ut septem sive ut in septimo gradu[25] и т.д., мы будем иметь столь же отчетливое и точное представление о том, что мы говорим, как когда мы говорим, что градус есть 360-я часть круга, или что небесный знак – это 12-я часть зодиака и т.д. И весьма вероятно, что у Аристотеля и других великих философов, которые рассуждали так же как он, были те же самые идеи; и если последующие поколения находят их высказывания неясными, то это потому, что они не сумели понять их мысль и по-настоящему осознать их подлинную систему. Возможно, что эта система, если ее хорошо изучить, окажется целиком построенной на тех же принципах, что и система Фуси, который с полным основанием заслуживает, на мой взгляд, чтобы его считали царем всех философов – как потому, что он жил в столь глубокой древности, так и ради ясности, простоты, прочности и универсальности его системы, и я могу это утверждать, не ставя китайцев выше, в области науки, всех других народов мира. (Упаси боже, чтобы я допустил столь ужасную несправедливость по отношению к Европе, дорогой моей родине, которая, что касается высоких наук, настолько же превосходит Китай, насколько Китай удален от Европы географически!). Ибо хотя сей народ почитает этого великого человека за своего первого правителя и основателя [здесь] государства, есть серьезные доводы, признаваемые весьма способными учеными (я говорю о преобладающем их числе), доказывающие, что Фуси никогда не ступал на китайскую землю[26]. Но напротив, большая часть того, что сообщается о столь далеком времени, когда он жил, и о том, что сделано им, такова, что нетрудно судить по совпадению, почти полному, всего этого с тем, что нам сообщают наши писатели древности, а также ближневосточные о Зороастре[27], Меркурии Трисмегисте[28] и даже Энохе (Енохе)[29], что Фуси был не кто иной, как один из этих великих персонажей; и некоторые основания для такого предположения дают оба иероглифа самого его имени, ибо первый иероглиф *фу* **cj** состоит из двух других иероглифов, а именно: ***жэнь*** **ck** (homo) и ***цюань*** **cl** (canis), как если бы сказали: homo canis sive canica sagacitate in venandis et perquirendis rerum omnium causis et principiis[30], подобно Меркурию Трисмегисту, которого создатели эмблематических иероглифов изображали с головой собаки и туловищем человека. Второй иероглиф *си* **cm** обозначает жертвы – термин, который дает понять , что Фуси был жрецом, совершающим жертво-

приношения, или первосвященником, и что это он установил порядок жертвоприношений и [отправления] культа. Кроме этого обычного имени ему дают еще в книгах титул *тай хао*[31], который означает «возвеличенный» и «трижды великий», т.е. Трисмегист. Возвратимся же к его системе, где я должен обратить Ваше внимание [на то], во-первых, что восемь родов третьего порядка порождения с восьмью видами в каждом представлены на квадратной схеме тем же числом горизонтальных строк, заключающих по восемь знаков из шести черт; указанные знаки, если принять, что 64 вида порождаются путем умножения на восемь каждого из восьми родов третьей ступени порождения[32], следует рассматривать, как непосредственный результат сочетания восьми знаков из трех черт, или простых знаков, с одноименными или с семью остальными знаками, так что знак, к которому присовокупляется другой, образует нижнюю половину, а приставленный знак – верхнюю половину, как это видно на квадратной схеме.

Я должен обратить Ваше внимание на то, во-вторых, что в этой системе, которая была создана более 4 600 лет тому назад, если верить китайской хронологии, и которая, следовательно, является самым древним памятником на Земле, будучи созданной весьма просвещенным человеком, и [таким] который не мог не знать возраста мира и порядка, какого придерживался Творец [мира] при создании [его]; человеком, который рассчитывал прежде всего преподать посредством этой системы потомкам истинные причины и принципы образования Вселенной и всех частей, из которых она состоит; итак, я должен обратить Ваше внимание, что этот философ для того, чтобы его учение было воспринято, должен был учитывать порядок творения, знание которого, должно быть, было еще ясным и универсальным для его времени, когда еще дети Ноя были живы или умерли совсем недавно.

Похоже также, что для этой цели или для того, чтобы представить, как в действительности, последовательность создания всего сотворенного в течение шести дней, засвидетельствованную Моисеем, этот философ, живший до него, установил в своей системе шесть ступеней порождения; также нет сомнения, что, дабы сохранить память о седьмом дне, который Господь освятил тем, что почил после шестидневных трудов, и который он обязал человека блюсти как религиозный праздник, чтобы тот хранил память о бессчетных благодеяниях своего Творца, Фуси сделал сакральным число семь в системе, представленной круговой схемой, в которой все обращения (revolutions) заканчиваются и начинаются семью[33] – тайна, которой китайцы никогда не понимали[34], и которую мы надеемся когда-нибудь раскрыть при особой милости (l'aide particuliere) Неба.

В-третьих, дабы Вам было видно соответствие Вашего изящного доказательства существования Господа — Творца всего сущего — тому доказательству, которое содержится в системе Фуси, я должен обратить Ваше внимание на то, что поскольку его система строится на основе двоичной геометрической прогрессии: 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64 — продолженной до седьмого [ее] члена, где 1, или, скорее (.) является принципом, или исходным термином (le 1er terme), и как бы породителем (générateur) всех остальных, 2 — первой ступенью порождения, 4 — второй ступенью, 8 — третьей ступенью и т.д.; и поскольку он приводит в своей системе шесть последних членов этой прогрессии как символы или образы шести ступеней порождения всех вещей в природе, то отсюда следует, что поскольку второй член, или первая ступень порождения —2 [или двоица], в которой проявляются характеристики Неба и Земли; из этого, повторяю, следует, что, как 2 есть первая ступень порождения, так Небо и Земля должны, согласно Фуси, быть первой ступенью сотворенных природных сущностей (productions naturelles) и обладать уникальным принципом их произведения, представленным единицей (1) — первым из семи членов двоичного ряда: 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64 — истина, которая, впрочем, бесспорно установлена в классических книгах китайцев, поскольку в Книге обрядов[35] можно найти такой пассаж: *тай и фэнь эр гуй тянь ди*[36]. Это означает *Великое единство*, или *трижды великое*, или, лучше сказать, *триединство*, ибо два иероглифа *тай и* заключают все эти три смысла, *есть принцип Неба и Земли.*

Но чтобы было понятно, что *тай и*, или то Великое Единое, о котором говорится в Книге обрядов, есть реальное единое — мыслящее, всемогущее и тождественное Шанди[37], суверенному Владыке Неба и Земли, существо; достаточно сказать, что в Ши-цзи, старинной Книге летописей[38], весьма ценимой и написанной до рождения Иисуса Христа, говорится, что в древности совершали жертвоприношения и приносили первостепенные жертвы *тай и*, иначе говоря, uni maximo[39], на том месте — *цзяо* (cn)[40], где совершаются жертвоприношения Шанди. К этому я могу добавить, что в обряде почти столь же древнем сообщается, что некогда таким же образом приносили жертвы *и сань*, т. е. Uni trino[41], что показывает, сударь, что древние китайцы обладали знанием не только Бога, как Творца и как принципа всех вещей в Природе, но также — восхитительной тайны Пресвятой Троицы. Если я добавлю, что в их древних книгах можно найти сотню мест, которые позволяют осторожно заключить, что им известно было понятие греха и о наказании ангелов Тьмы (mauvais Anges), о продолжительной жизни первых людей, об испорченности человеческой

природы по причине греха, о потопе, о грядущем воплощении Слова Божия и о главных обстоятельствах в таинстве нашего искупления, которые вырисовываются в таких ясных очертаниях и столь подробно изложены, что они мне кажутся сравнимыми с пророчествами Сивилл[42], или даже более предпочтительными, чем последние; мне нужно было решиться увидеть эти положения, встречающие возражения большинства тех даже миссионеров, которые вместе со мной признавали как бесспорный факт, что китайцы некогда обладали вполне совершенным пониманием божественного начала (Divinité): Но это не отнимет у меня надежды, увидеть, может быть, однажды по крайней мере большую часть разделяющей мою точку зрения, которая несомненно очень хорошо обоснована, и я льщу себя тем, что смогу это доказать.

Если Вы желаете немедленно убедиться в этой истине (я имею в виду, что китайцы обладали пониманием божественного начала) так же как мы, сударь, убежденные уже давно и на весьма крепких основаниях, хоть и много было печатных выступлений против – по всей Европе за эти последние годы, – потрудитесь бегло просмотреть небольшую реляцию по латыни, которую мы только-то напечатали здесь в Пекине и экземпляр которой я Вам посылаю[43]. Когда будете читать статью о древней традиции и обо всем, что касается храмов и жертвоприношений, также как сентенций и поговорок, то, если встретите какое-либо место и пожелаете получить некоторые пояснения, будьте добры, сударь, указать мне на него; поскольку я работал над этой частью, мне, возможно, не будет трудно удовлетворить Вас в этом отношении. Тем временем, если я смогу отправить в этом году во Францию перевод другого небольшого китайского сочинения, сделанный мною для новых миссионеров и для китайцев, которые претендуют на понимание своих классических книг; вы сможете там найти, чем вполне удовлетворить ваше любопытство на этот предмет, поскольку это сочинение есть полное собрание всех самых лучших мыслей, какие встречаются в китайских классических книгах, касающихся божественного начала и представленных в форме катехизиса, пригодного, чтобы разъяснить и показать, не прибегая к какому-либо спору или разглагольствованию, что древние китайцы ничуть не уступали в этом отношении тем, кто обладает самым авторитетным знанием о божественном.

Я бы не закончил рассуждения на эту тему, если бы последовал собственному желанию, но я замечаю, что столь длинное письмо, написанное с такой стремительностью, не слишком упорядоченное и с таким обилием помарок, должно Вам порядочно надоесть. Надо, тем не менее, также, прежде чем я закончу, ответить еще на несколько

пунктов вашего письма и пообещать Вам сделать все, что я смогу, дабы снабдить Вас переводами [молитвы] Отче наш на все языки, на каких смогу и т.д.

О[тец] Гримальди, который стал очень немощен, был очень тронут честью, что Вы помните его. Я его попросил от Вашего имени разыскать несколько астрономических наблюдений, относящихся к древности и выборочных, и т.д. по Вашему желанию. Мы также сделаем с нашей стороны все, что сможем, чтобы дать Вам такое удовлетворение. Китайцы некогда обладали (я сомневаюсь, однако, следует ли это относить к кому-либо еще кроме Фуси, чья система мне представляется основанной на совершенном знании теории чисел и геометрии), [действительно] обладали, я повторяю, знанием чисел и геометрии и в частности того, что касается удивительных свойств катетов и гипотенузы прямоугольных треугольников. Я говорю, что сомневаюсь, поскольку я не выяснял, в самом ли деле то, что можно найти теперь в их книгах на этот предмет и что они себе приписывают, – это их, а не пришло к ним от арабов.

Догадка Голиуса, о которой Вы мне говорите, касаясь иероглифов и языка китайцев, мне представляется верной, и я полагаю так же как он, что не только есть замысел в их построении, но также, что это было следствием Знания и Мудрости, усвоенной от первых Патриархов на земле, которых я считаю создателями, а не китайцев, иероглифы которых, при всем том, что они изменены, мне представляются теми же, что и египетские[44]; и слова их языка, которые претерпели еще более значительные изменения, все еще сохраняют в изрядной мере связь, и по звучанию и по смыслу, с другими языками и в особенности с наиболее простыми и наиболее древними, каков язык священного Писания и другие восточные языки. Если у меня будет досуг, я мог бы как-нибудь высказать рад любопытных наблюдений на этот предмет, который, мне кажется, подсказывает, где можно взять достаточно материала[45].

Деятельность французов-иезуитов, с тех пор как мы приступили к этой миссии, встречается с таким количеством отвлекающих обстоятельств и наталкивается на столько трудностей, что мы еще не имели возможности с обыкновенными миссионерскими обязанностями, исполнение которых, как Вы знаете, должно быть нашим главным делом, сочетать план, который мы составили для работы по уяснению положения дел в Китае и чтобы дать Европе представление о знаниях у этого народа. Но теперь, когда Небо дает нам возможность начать всерьез трудиться, мы надеемся, что благодаря досугу, которым будем пользоваться с божьей помощью среди трудов наших, и

благодаря числу наших компаньонов, которое, видимо, будет значительно с каждым годом увеличиваться, также как и количество наших поселений, будем впредь в состоянии посылать ежегодно в Европу сведения, которые доставят истинное удовольствие ученым и особенно тем, кто заинтересован в совершенствовании наук и искусств и способствует, как это делаете Вы столь необыкновенным образом, оному.

Мы полагаем также с нашей стороны и ожидаем при великом усердии, которое Вы, сударь, проявляете относительно распространения веры в этой огромной империи, что Вы соблаговолите посвящать нас в открытия Ваши собственные и той новой просвещенной Академии, которая начинает работать по Вашему примеру и под Вашим руководством. Это будет новым оружием, которым миссионеры воспользуются здесь, чтобы разрушить постепенно царство дьявола и установить в нем прочно оное И[исуса] Хр[иста].

Я бы хотел, чтобы было в моем распоряжении несколько словарей, переведенных на какой-либо европейский язык, чтобы послать Вам их; но у меня их нет. О[тец] Виделу[46] собирается приступить к составлению одного, который обещает быть безупречным, разве что не будет анализа знаков, какого Вы хотели. Что до меня, я был намерен особо заняться этим анализом. Но полагаю, что не должен ради этого отвлекаться от ряда других занятий, которые мне представляются более важными для блага религии и даже в отношении наших наук. Перевод китайского словаря на маньчжурский язык, который Император поручил весьма знающим людям, еще не завершен. Как только он будет закончен, кто-нибудь из нас переведет его на латинский или французский язык, дабы ознакомить Европу сразу с тремя иностранными языками. Ведь китайский язык и письменность его — все равно что два разные языка, из которых один обращен к слуху, а другой к зрению. А пока я попрошу разыскать книгу, о которой Вы говорите: я имею в виду книгу, где рисунки предметов даются вместе с названиями, а также ту, в которой есть изображения древних жертвенных сосудов и тому подобных предметов со старинными иероглифическими надписями на них. Здесь это литературное произведение относится к тому же жанру, что и наши альбомы старинных медалей; сюда прилагаются объяснения надписей современными иероглифами, или знаками. Если я смогу найти их вовремя, я их отправлю Вам с некоторыми образчиками бумаги, какие Вы желаете получить, и затем — секрет изготовления этой замечательной бумаги, если я сумею его добыть. Что касается Вашего замечательного открытия чисел, наряду с доказательствами, из этого Вами извлекаемыми для обоснова-

ния догмы о Сотворении, тут приходится ждать какого-либо благоприятного случая, чтобы поговорить об этом с Имп[ератором] и рассказать ему о Вас, ибо вот уже несколько лет как, удовлетворив свой интерес к теоретическим принципам наших наук, он не дает нам такой же возможности, как раньше беседовать об этих вещах. Поскольку, к тому же, когда с ним говоришь о чем-либо, приходится быть готовым дать удовлетворительный ответ на все вопросы, которые он задает, а Вы не оказали еще мне любезности сообщить все, что было бы желательно для этого, то мне, может быть, придется подождать некоторых новых сведений на этот счет.

После того, как я возвратился из Европы[47], Император не предложил мне никакого другого занятия в услужение ему, кроме работы вместе с двумя моими компаньонами, которых я привел к нему, и с о[тцом] Тома[48] над топографической картой одного округа здешней провинции, имеющего протяженность 15 миль от этого города к югу, которую мы начертили для него прошлой зимой, размером в 20 квадратных футов. Но это занятие не оставило мне времени сделать какое-либо открытие, которое я счел бы заслуживающим, чтобы писать Вам о нем; разве, что составляя карту *хай шу* – загородного дворца, где император каждый год имеет обыкновение развлекаться в течение нескольких дней охотой, мы видели среди диких животных, которых там несколько видов и в очень большом количестве, разновидность диких мулов обоего пола, которые ничем не отличаются от домашних, разве тем только, что этот вид размножается в Маньчжурии, где их ловят, как и других животных. Возможно, что неспособными производить потомство в домашних условиях делает их то стеснительное и принуждающее воспитание, как и слонов, которых мы видели в Сиаме, где те, кто ведает королевскими слонами, как и ухаживающие за ними, в один голос уверяли нас, что слоны становятся бесплодными, как только их приручают и вынуждают расти в стойлах; напротив, когда им предоставляют свободу гулять в лесу, где сиамский король держит несколько стад, они размножаются так же хорошо, как и дикие, с которыми смешиваются слонихи из королевских стад. В этом году Император, помимо обычной своей охоты в Маньчжурии, которая была [вот уже] примерно четыре месяца [тому назад], устроил еще и дополнительную; это охота на лося, т.е. американского лося. Собственноручно он убил их более двух десятков, [и] на эту великолепную охоту он отправился в свои родные места. Американский лось и бобер, которые водятся в тех краях, так же как и в Северной Америке, дают еще одно основание полагать, что эти два континента каким-то образом сообщаются.

Я оставляю вопросы г-на Скрокинза, а также г-на Коханьского[49], чтобы ответить на них самому, или чтобы это сделал кто-либо из моих компаньонов. Те, кто говорит, что наследный принц этой страны занимается несколькими европейскими языками или изучил их, плохо осведомлены. Императору действительно несколько раз было любопытно посмотреть, как мы пишем буквы нашего алфавита, и послушать, как мы читаем наши книги, точно так же как и его царственным детям, но никогда с намерением этому научиться. Правда, что Его Величество и кое-кто из его детей по его примеру, найдя, что написание наших цифр легче и удобней, чем у них, так к ним привыкли, что пользуются нашими таблицами синусов и алгорифмов, как мы сами. Я попросил переплести их вместе в нескольких образцах во Франции для этой цели, и они ими теперь пользуются.

У Вас есть весьма существенное основание полагать, сударь, что китайские письмена должны быть связаны между собой, ибо эта связь действительно очень велика, и это могло бы оказаться удивительно полезным для их усвоения и запоминания, без опасения, что они забудутся, если бы знать хорошо эту связь и правильные принципы их построения, в котором нет ни причуды, ни случайности. Если бы знать эту связь и если бы словари были составлены по методу, на ней основанному, изучение этих знаков представляло бы милое удовольствие, тогда как за отсутствием этого [условия] занятие это самое скучное и самое противное, какое только может быть на свете. Во всех словарях в начале идет перечень ключевых знаков, из которых составлены все остальные, и под которыми они распределены как соответствующее количество классов; но поскольку в этих словарях, что касается порядка их составления – того, чтобы легче можно было найти, что ищешь, – принято во внимание лишь количество черт, извлечь из этих словарей других преимуществ нельзя.

Прежде, чем я закончу это письмо, которое, по-моему, в два раза длинней [, чем нужно,] по содержанию, Вы, может быть, не станете сердиться, посмотрев, как раскладываются некоторые иероглифы, которые вот уже более 4500 лет употребляются философами этой восточной страны при обозначении Верховного Существа, известного им и почитаемого ими столь же явно, по меньшей мере, как и другими философами – у всех прочих народов, помимо христиан и евреев. Эти иероглифы будут сему подтверждением, которое может служить доказательством для людей, способных как Вы судить о такого рода вещах.

При том, что точка и целостность (l'unité) являются принципами знания величин непрерывных и величин дискретных или, точней, арифметики и геометрии, служащих двумя основаниями, на которых

зиждутся все китайские науки, вряд ли следует удивляться, коли мудрецы древности, дабы представить Верховное существо, которое есть начало (principe) всех других [существ] и наиболее простое из всего, употребляли в качестве обозначений точку и целостность, пользуясь для этой цели вот этими двумя знаками (.) (–), которые два самых простых, какие можно представить, и в качестве двух первоначал всего остального. Так что поэтому, во-первых, дабы выразить идею главы, повелителя, государя, они отмечали всего лишь точку (.), которую они произносили *чжу* (dominus)[50], как это подтверждают все или почти все словари. Во-вторых, в конфуцианской классической книге Шуцзине[51] символ целостности (–) употребляется также для обозначения единственного в своем роде и Верховного существа, или *Вэй и*[52]. В тексте книги «Ли-цзи» этот же самый символ служит, как я сказал, для обозначения божества (*тай и фэнь эр гуй тянь ди*[53]), что значит unitas ter maxima, vel unus ter maximus et principium coeli et terrae[54]; ибо слово *тай* означает maximus[55], *и* – unus[56], а два эти слова, будучи соединены, заключают троичное число, или триединство; как говорят обыкновенно китайцы со своим словарем, не разумея теперь[57] того, что они говорят: *тай и хань сань*[58], hoc est: unus maximus involvit Trinitatem (personarum scilicet)[59].

Следует заметить здесь, что знак *тай* – maximus – состоит из двух других, а именно: *да* (大) – magnus – и точки (丶) – dominus. Таким образом, разложенное на составные части *тай и* в точности означает unus magnus Dominus[60] – именование, которое подобает одному лишь Богу, также как и unus trinus maximus[61].

Отсюда происходит то, что для обозначения одним словом той же самой идеи они прибавили знак целостности (一) к знаку *да* (大) – magnus –, и в результате составили иероглиф *тянь* (天) – coelum[62], который означает скорей архетипическое небо, нежели небо материальное, для которого он равным образом употребляется. Прибавьте к этому еще глубокую связь, которая у слова *тянь* – как по смыслу, так и по звучанию – есть со словом θεόν, θεός – оба, причем, произносятся с одинаковым придыханием. Это – слово, которое у них часто бывает на устах: *и да гуй тянь*[63], т. е. знак *и* – unus – и знак *да* – magnus – образуют знак *тянь*, который подразумевает с большей естественностью Царя Небесного, чем собственно Небо.

Иероглиф *ди* (帝) 'император' (Шанди – Верховный (Небесный) император), являющийся знаком наиболее употребительным при обозначении Господа Всевышнего над всем сущим, – этот иероглиф, повторяю, состоит из двух знаков, а именно: *ли* (立), который означает primo erigere[64], и *цзинь* (巾) – vexillum seu signum[65], который есть сим-

вол власти, дающий понять, что именно Господь обладает высшей властью в мире и что именно Он повелевает всем сущим и [все] умеет подчинять малейшему проявлению Его воли.

Иероглиф *ди* объясняется обычно – даже менее ортодоксальными философами – в контексте (sur le chapitre) знания о Боге и существования Бога; он объясняется, повторяю, следующими еще двумя знаками: *чжу цзай* (主宰), обозначающими «Господь, который правит (Dominus gubernator)»; каждый из них мы сейчас разберем. Во-первых, иероглиф *чжу* – «повелитель» состоит из двух других, состоит из двух других, а именно: [иероглифа] *ван* 王 – лица, наделенного царской властью (Roi), и точки (丶), означающей «повелителя». Таким образом, согласно этому расчленению, 主 *чжу* означает собственно: «Государь [и] Повелитель». Во-вторых, иероглиф *цзай* 宰 состоит из трех частей, из которых первая, или верхняя (宀) создана для обозначения [действия] закрытия крышей и символизирует небо; [теперь] вторая, которая есть 十 (*ши*) и знак числа десять у Китайцев, как и у Римлян и Египтян, и который у китайцев означает целокупность вещей, охватываемую небесным сводом, так же как у Пифагора, который передавал все сущее своей известной четверицей: 1, 2, 3, 4, которая в сумме равна десяти; вторая часть этого знака [*цзай*], повторяю, которая есть *ши*, ... представляет целокупность всех вещей, объемлемую небом. Наконец, третья часть этого иероглифа, а именно: *ли* (立), находящаяся между двумя предыдущими и имеющая значение: 'erigere', 'condere'[66], знаменует весьма подходящим образом (будучи присовокупленной к двум другим) идею Творца Небес и всего сущего: Conditor Coeli et omnium quae Ejus ambitu continentur[67].

Знак *хуан* (皇), который первоначально приписывался исключительно Шанди, и который императоры стали присваивать себе с тех пор, как тот император, что получил известность сожжением всех книг в государстве[68], узурпировал этот высочайший титул, подчинив прежде всех правителей, поделивших между собой Китай; этот иероглиф, я повторяю, который значит «августейший» и состоит из двух других: *бай* (白) 'centum'[69] и *ван* (王) 'Rex', 'Reges'[70], вполне определенно подчеркивает высшее могущество и показывает, что мудрецы древнего Китая, наделяя Шанди таким титулом признавали его Государем государей, Rex Regum[71] и Dominus Dominantium[72]; по этому поводу следует заметить, что иероглиф *бай* 'centum' является собирательным термином, употребляемым часто для обозначения [чего-либо] в полном составе. Например, *бай син* (白姓) 'centum cognomina'[73] употребляется в значении «весь народ». *Бай го* (白果) 'centum fructus'[74] употребляется вообще для обозначения всех плодов на Земле.

Я мог бы еще прибавить к этому разбор и объяснение ряда других иероглифов, относящихся к Шанди, которыми китайцы пользуются, чтобы выразить Его бесконечное совершенство; но то, что я об этом сказал, мне представляется довольным, чтобы убедить, прибегнув к иероглифам, людей, которым трудней доказать, чем Вам, [что-либо] на этот предмет, а именно, что в древности китайцы поистине признавали Бога и почитали нечто иное, чем материальное небо; [показать,] следовательно, что те, кто оспаривает у них эту веру (connaissance), мало понимают в силе, энергии и истинном смысле их знаков. Простите, сударь, коли столь длинным и нескладным письмом я переступил границы глубокого уважения, при котором, прошу Вас верить, остаюсь Вашим смиреннейшим и почтительнейшим слугой.

И. Буве.

Сударь

Поскольку Вам знакомы разные книги, которых у меня здесь нет и которые могли бы быть мне полезными в того рода исследовании, каким, Вы видите, я прилежно занимаюсь, соблаговолите для меня указать их отцу Гобьену, который охотно возьмет на себя заботу разыскать их мне; но прежде всего прочего не откажите мне, я Вас умоляю, в Ваших собственных наставлениях (lumieres), которые будут для меня ценней, чем все другие средства, какие бы то ни было.

Примечания

1 По изданию: Leibniz korrespondiert mit China. P. 147 – 169.

2 См. примечание Р. Видмайер: «Доверительное лицо Буве в данном случае – Гримальди, ср. [письмо под] № 13. Первоначальное изложение своей двоичной системы исчисления Лейбниц представил в неопубликованной рукописи De Progressione Dyadica 1679 г. (LH XXXV, 3 B, 2 Bl. 4r°). К появившимся примерно 20 годами позже текстам о двоичной системе принадлежит и «Essay d'une nouvelle Science des Nombres» 1701 г. (см. Zacher, с. 250 – 260), написанное, по совпадению, Лейбницем и посланное им, как только-то избранным членом, в Королевскую Академию Наук в Париже, в то время, как он начал переписываться с Буве. В расширенном и измененном виде (modifizierter Form) текст появился в 1705 г. под названием «L'Arithmetique Binaire qui se sert des seules caracteres 0 et 1; avec des remarques sur son utilité, et sur ce qu'elle donne le sens des anciennes figures Chinoises de Fohi». – «Histoire de l'Academie Royale des Scienses», Année 1703, avec les «Memoires», Paris 1705 /Mem./, p.p. 85 -89. (Так же: Zacher, с. 293 – 301)».

3 О «зародившейся, пожалуй, в беседе с герцогом Р.-А. Вольфенбюттелем аналогии между двоичной системой исчисления и идеей Творения в Священном писании» (цитируем примеч. Р. Видмайер) см. в письме Лейбница Гримальди (январь – февраль 1697; см. Leibniz korrespondiert mit China, S. 35) Р. Видмайер отсылает читателей к письму Лейбница герцогу Рудольфу- Августу), см.: Zacher, S. 35 ff. В нашем переводе см. письмо Лейбница от 2 января 1697 г. в кн.: «Историко-философский ежегодник '91», с. 185 – 189.

4 Можно предположить, что И. Буве основательно познакомился с Учением о Символах и Числах (*сян шу сюэ* **co**) в живой передаче цинских конфуцианцев.

5 *Гуа яо*, или *гуа сяо* **cp** – черты, из которых состоят символы-числа «Книги Перемен».

6 В тексте черта поставлена вертикально (¦).

7 Согласно преданию о начальном периоде китайской истории, когда правили пять добродетельных императоров (*у ди* **cq**). Обычно перечисляются имена: Фуси, Шэньнун, Хуанди, Яо и Шунь. Рассказывается, что Фуси приобщил народ к охоте и земледелию и создал *восемь триграмм* (числовых символов), которые вошли затем в «Книгу Перемен» («И цзин»). В легендах Фуси выступает и часто изображается вместе с Нюйва (женским божеством), укрепившей в те незапамятные времена готовый обвалиться небесный свод.

8 «Квадрат Фуси» представляет собой периодическое расположение гексаграмм «Книги перемен», но магическим квадратом не является.

9 Речь идет, очевидно, о комментариях, входящих в «Десятикрылие» («И чжуань» **cr**). Часть из них приписывается Конфуцию («Туань чжуань» **cs**; «Гуа сян чжуань» **ct**; «Яо сян чжуань» **cu**); «Сицы чжуань» **cv**; «Шо гуа чжуань» **cw**; «Сюй гуа чжуань» **cx** и «Цза гуа чжуань» **cy**, видимо, должны считаться более ранними. Но ни в одном из этих трактатов нет ничего о естественном порядке шестизначных символов «Книги перемен», хранившемся однако в устной передаче (в противном случае он не мог бы возродиться в XI веке, и не существовало бы также производного от него мавандуйского расположения, известного по записи, датируемой II в. до н. э.). Ср. также примеч. 14 ниже.

10 Главным образом их соотносят с различными календарными периодами и «числами стеблей тысячелистника», но «полным» и «пустым» чертам непосредственно придают значения 1 и 2; 6 и 9 (по правилам раскладывания стеблей тысячелистника); триграммы же ассоциируют с числами Ло шу **cz** – магического квадрата числа 3.

11 В письме Буве Гобьену для Лейбница от 8 ноября 1700 г. (см. Leibniz korrespondiert mit China, [39]).

12 Т.е. уже невозможно узнать в иероглифах начертания символов «Книги перемен».

13 Здесь, очевидно, следует понимать под восстановлением (он употребляет глагол 'restablir') системы Фуси соотнесение *гуа* с гипотетическими первоначальными письменными знаками и соответствующими им понятиями, безотносительно к основному тексту «Книги перемен».

14 Должно быть Буве имеет в виду Творца. Р. Видмайер видит здесь мысль, содержащуюся в одиннадцатой главе Первого раздела «Сицы чжуани»: «Поэтому в *И* есть Великий Предел. Порождаются оба порядка. Два порядка порождают Четыре Образа. Четыре Образа порождают *ба гуа*». Здесь термин – *тай цзи* **da**, и у Р. Вильгельма так же (см. I Ging. Das Buch der Wandlungen. Erstes u. zweites Buch. Jena, 1924. S. 243), а не *тай и* **db**. Но принцип двоичности действительно в этом месте «Сицы чжуани» сформулирован.

15 На полях Буве делает примеч.: «Я понимаю здесь под несовершенным не абсолютное несовершенное, но относительное несовершенное, например, покой по отношению к движению, холод по отношению к теплу и т.д.».

16 Буве излагает китайскую теорию удвоения взаимодействующих сил *инь* и *ян*, порождающих в результате Четыре Образа (*сы сян* **dc**): *да ян* (**dd**) *сяо инь* (**de**) *сяо ян* (**df**) *да инь* (**dg**).

17 Было бы правильно сказать «классов», тем более что этот термин (*лэй* **dh**) употребляется в самой китайской ранней комментаторской традиции.

18 См. возражение Лейбница в ответном письме ниже и примечание 28 там же. Буве, однако, следует Аристотелю (см. примечание 22 ниже).

19 Китайский термин: «коренная» (*бэнь* **di**). В китайской традиции цвет придается триграммам иначе: *цянь* и *дуй* с элементом Металл – белые, *ли* (Огонь) – красная, *чжэнь* и *сунь* (Дерево) – ярко-зеленые, *кань* (Вода) – черная, *гэнь* и *кунь* (Земля) – желтые.

20 Китайцам, однако, были известны и принципы порождения и принципы классификации. «Настоящий» же смысл схемы характеризуется ее функцией космограммы.

21 Процедуру сочетания восьми триграмм друг с другом И. Буве здесь называет «умножением». Но чтобы получить, например гексаграмму «Цянь» **bq** с ее числовым значением 63, нужно одноименную ей триграмму умножить на девять. Путем умножения этой триграммы на восемь получается гексаграмма «Тай» **dj**, числовое значение которой – 56. Если к ней прибавить по порядку каждую триграмму (как число), мы получим шестизначные двоичные числа от 56 до 63. Точно также получаются другие шестизначные двоичные числа: умножив 6 на 8, получаем 48 и прибавляем к этому числу последовательно числа от 0 до 7; и так далее до 0 (остающегося при умножении нулем, к которому и прибавляем последовательно числа от 7 до 0). Что касается последних восьми чисел убывающего ряда, поскольку умножается пустое трехзначное число на четырехзначное (8 = 1000), произведение получается шестизначным (000000). Как видим, без «промежуточных ступеней» не обойтись.

22 Р. Видмайер обращает здесь внимание на трактат Аристотеля «О чувственном восприятии и чувственно воспринимаемом» («De sensu et sensibili»), Гл. 3 – место, цитируемое А.Ф. Лосевым по поводу смешения цветов: «Все цвета могут получаться следующим образом. Белое и черное располагаются рядом друг с другом так,

что и то и другое становится невидимым (не различимым в собственном качестве – В.Я.) из-за малости их размеров. То, что получается тогда из обоих, видимо, но уже не как черное или белое, а как некоторый другой цвет, средний между ними или смешанный из них. Так получается множество цветов при расположении черного и белого, взятых в различных отношениях три на два, три на четыре и во всех других пропорциях, а иногда вне всякой численно-определимой пропорции» (А.Ф. Лосев. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975, с. 315).

23 Здесь идея оттенка как такового – качественности минимального количества. Примечание Буве на полях: «Чтобы видеть этот полный нюанс цветов, который представлен гармоний символов круговой схемы, нужно соединить две ее части так, чтобы одна смотрелась с обратной стороны». Видимо, оно имеет тот смысл, что *гуа* в двух половинах круга (как и обе половины) взаимодополнительны, и чтобы проверить это путем наложения, требуется одну половину ряда развернуть так (не меняя направления цепочки), чтобы она была параллельна другой.

24 Это предложение и начало следующего отсутствуют в публикации Р. Видмайер (Leibniz korrespondiert mit China, p. 154), но в сноске приводится примечание Буве на полях: «С помощью двух единственно принципов, или двух родов материи, – одного огненного и подвижного по своей природе, другого – приземленного (terrestre) и совершенно бездеятельного по своей природе (и то и другое – дело рук Творца, соответствующее правилам и аналогии этой системы) – можно без затруднения объяснить возникновение (production) всякого вида творений, какие есть на свете, и т.д.» Буве дает здесь интерпретацию китайского учения об *инь* и *ян* в духе аристотелевской метафизики и поздней схоластики, приписывая *инь* (началу, составляющему пару светлому и созидательному принципу *ян*) большую инертность, чем она ей (*инь*) присуща.

25 «...белый, поскольку четыре; черный, поскольку восемь; горячий, поскольку два; холодный, поскольку шесть; сухой, поскольку пять; влажный, поскольку семь, или поскольку в седьмой степени...» (лат.).

26 Примеч. Р. Видмайер: «В этом письме Буве, без всякого сомнения, излагает (впервые для Лейбница) свое нумерологическое понимание (figuristische Interpretation) китайских классиков. (О нумерологии Буве см. в частн. монографию: Claudia v. Collani. *P. Joachim Bouvet S.J. Sein Leben und sein Werk.* Nettetal, 1985 (Monumenta Serica, Monograph Series, XVII). S. 1 – 9 & 120 ff.; ее же: *Die Figuristen in der Chinamission.*(*Würzbürger Sino-Japonica,* Bd. 8), Frankfurt a. M. 1981. Сегодня под нумерологией понимается метод истолкования, основывающийся на многозначности употребляемых в Ветхом и Новом заветах метафор, символов и образов. Подобное, представленное образно, понимание событий и лиц служит тому, чтобы с помощью систематизированной аргументации показать совпадение известных из Нового завета поучений (Wahrheiten) Христа с древними пророчествами и в не относящихся к иудаизму и христианству текстах (в форме христианской экзегезы, т.е. нумерологического объяснения. Ср. ст. «Figurisme» E. Maugenot в изд.: Dictionnaire de Theologie Catholique, T. 5, (2), p. 2299 – 2304).

27 По источникам указывается дата – «258 лет до Александра», относимая ко времени жизни Зороастра. Александр Македонский родился в 356 г. до н. э., следовательно указанный для Зороастра год следует считать 614 г. до н. э. Учеником Зороастра считается Виштаспа, отец Дария I (522 – 486 до н. э.). Фуси же должен быть отнесен ко времени ранее наиболее ранних династийных дат в китайской истории –, в частности, начальной даты династии Инь (1766 г. до н. э.).

28 Гермес Трисмегист (*греч.* Hermes Trismegistos – трижды величайший Гермес), отождествлялся с египетским богом письма и мудрости Тотом.

29 В гл. 5 «Бытия» Енох идет в шестом колене от Адама; в гностической традиции отождествлялся с Гермесом Трисмегистом, в мусульманском мистицизме XII в., кроме того, – с Буддой (Идрисом).

30 Человек – собака, либо с собачьей чуткостью в выслеживании и разыскивании причин и принципов всех вещей (лат.).

31 *Тай хао* **dk** означает «Великий светоч» (см. Сыма Цянь. Исторические записки. В переводе Р.В. Вяткина, В.С. Таскина). М., 1972. Т. 1. С. 345, 349).

32 См. примеч. 21 выше.

33 И. Буве говорит о повторении верхних триграмм ряда, все время начинающихся с *цянь*, числовое значение которой в двоичной системе – 111 (=7).

34 Утверждение несправедливо, поскольку в основном тексте «Книги перемен» семь дней отмечены (и не один раз); из них один день, в середине, выделен особо.

35 «Ли цзи» **dl** – одно из главных произведений конфуцианского канона. Составление текста относится в целом к IV – I в.в. до н. э. Наряду с «Книгой перемен», «Книгой исторических документов» («Шу цзином» **h**), «Книгой песен» («Ши цзином» **dm**) и трактатом «Весны и осени» («Чунь цю» **dn**) «Ли цзи» вошло (в I в. до н. э.) в конфуцианское «Пятикнижие» («У цзин» **do**). См. Китайская философия . Энциклопедический словарь. М., «Мысль», 1994, с. 179 – 180.

36 **dp** («Великое Единое, делясь на два, соединяет Небо и Землю»).

37 Шанди **dq** – «Небесный император», верховное божество в Китае.

38 «Ши цзи» **dr** – «Исторические записки» Сыма Цяня (145? – 86? до н.э.).

39 Великому единому (лат.).

40 Триединому (лат.).

41 И. Буве имеет в виду 12-ю гл. Основных записей (*Бэнь цзи*) в «Исторических записках» Сыма Цяня: «В древности Сын Неба раз в три года подносил большое *лао* (*тай лао* **ds**) в жертву духам трех Единых: духу Небесного Единого – Тянь-и, духу Единого земли – Ди-и и духу Великого Единого Тай-и» (Сыма Цянь «Исторические записки». Т. II. Перевод Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. М., 1975. С. 257).

42 Сивиллы – женщины-пророчицы, ясновидящие, которых насчитывалось около десятка в разных местностях; наиболее известны Сивиллы эритрейская и кумская (см. Словарь античности. Перевод с нем. М., 1994, с. 522).

43 Речь идет о подборке документов под названием «Brevis Relatio...», где Ф. Гримальди, И. Буве и еще ряд миссионеров-иезуитов изложили свое понимание китайских церемоний почитания предков и Конфуция. Текст в основной его части был представлен императору Канси, который нашел положения, в нем содержащиеся, верными. Такие же письма были отправлены в Рим в декабре 1700 г., а напечатанная в Пекине (в июле 1701 г.) брошюра послана туда же в начале 1702 г.

44 Как замечает Р. Видмайер (с. 167), Буве здесь выступает в качестве духовного преемника (als geistiger Schüler) Афанасия Кирхера, который «в русле нумерологической экзегезы постулировал введение письменности в Китае через посредство египетских иероглифов» (со ссылкой на Кирхера: Oedipus Aegyptiacus, Roma 1654, III, S. 8-21; China illustrata, P.I. Amsterdam, 1667, p. 225 – 237).

45 Р. Видмайер указывает также на «гораздо позже опубликованные сочинения: *Idea generalis Doctrinae libri Ye Kim* (Общая идея непредвзятого учения «И цзина»), 1712; *Sapientia Hieroglyphica seu Theologia Symbolica Priscorum Sinarum* (Иероглифическое знание или богословие в символах у первобытных китайцев), 1720?; *Specimen*

Sapientiae Hieroglyphicae seu Theologiae Symbolicae Priscorum Sinarum (Пример иероглифического знания или богословия в символах у первобытных китайцев), 1721?» со ссылкой на Gatty, Jeannette «Les recherches de Joachim Bouvet (1656–1730)» в изд.: Actes du [1.] Colloque Internationale de Sinologie, Chantilly, 1974, Paris, 1976, p. 141–162.

46 Клод Виделу (Claude Visdelou, 1656 – 1731) – миссионер-иезуит в Китае, знаток китайской литературы; в полемике стоял на стороне противников китайских обрядов (см. Collani, Claudia v. Die Figuristen in der Chinamission. Frankfurt a. M. – Bern, 1981, S. 61).

47 Путешествие из Китая в Европу И.Буве совершил в 1697 – 1699 г.г.

48 Тома (Thomas), Антонио – единомышленник Буве в споре об обрядах.

49 Вопросы Адама Коханьского содержатся в письме, отправленном им Лейбницу для Буве 4 декабря 1697 г. из Теплица (Leibniz korrespondiert mit China, p. 49 – 54).

50 Знаки ⼂ и 主 оба произносятся как *чжу*[3].

51 «Шу цзин» **h** – «Книга исторических документов».

52 «Единственного» **dt**.

53 См. примеч. 36 выше. Как сообщает Р. Видмайер, иероглифы в этой части письма Буве приводит на полях.

54 Целостность трижды великая, или Единое трижды великое и принцип Неба и Земли (*лат.*).

55 Великий (*лат*).

56 Единый (*лат*).

57 Может создаваться впечатление, что позднейшие комментаторы знают меньше, чем древние авторы, которых они комментируют; но ведь и мы не в состоянии вполне оценить их знание и судить о том, в какой мере оно сохранилось и насколько оно проявлено. Открытия здесь возможны вновь и вновь, и это касается знаний любой практически эпохи.

58 Великое единое содержит в себе трех (*кит.*). **du**.

59 То есть: Великое Единое охватывает тройственность (лиц, подразумевается) (*лат.*).

60 Господь Единый Великий (*лат*).

61 Великий триединый (*лат*).

62 Небо (*лат.*).

63 Единое и Великое означает Небо (*кит.*) **dv**. Р. Видмайер (см. «Leibniz korrespondiert mit China») отмечает (стр. 168, примеч. 50), что в тексте письма для знака *вэй* (**dw**) указано чтение *гуй* (guei).

64 Первовоздвижение (*лат.*).

65 Знамя, либо знак (*лат.*).

66 'Возводить', 'строить' (*лат.*).

67 Создатель Неба и всего, что охватывается Его сферой (*лат.*).

68 Т.е. Цинь Ши-хуанди (правил в 221 – 210 г.г. до н. э.).

69 'Сто' (*лат.*); *бай* **dx** вм. *бай* **dy**, очевидно, в старых текстах.

70 'Царь', 'царя' (*лат.*).

71 Царь царей (*лат.*).

72 Властитель властителей (*лат.*).

73 'Сто именований' (*лат.*). Термин *бай син* означает 'народ', 'старейшины'; позже 'знатные семейства'.

74 'Сто плодов' (*лат.*).

JOACHIM BOUVET À LEIBNIZ[1]
Peking, 8e Novembre 1702

Monsieur,

Vous devez avoir reçu par la voye d'Angleterre la réponse que je fis l'an passé à la savante et trop obligeante Lettre, que je reçus cette même année de votre part. Pour me procurer de tems en tems des marques aussi utiles et aussi agréables que celle-là de l'honneur de votre souvenir, je devois bien mieux profiter de deux occasions favorables que j'ai eues cette moisson; et prendre la liberté de vous écrire par quelqu'une de ces voyes-là encore plus amplement que je ne fis l'an passé. Mais le départ avancé du vaisseau, qui nous a ramené le Père de Fontaney; et celui de ce même Père, qui nous quite une seconde fois, pour retourner en France, où le bien de cette mission le rapelle, ne m'ont pas laissé le tems nécessaire pour me satisfaire, comme j'aurois souhaité, sur ce point.

Cela m'obligeant de me contenter d'une courte Lettre, je vous dirai seulement, Monsieur, qu'ayant continué cette année avec la même aplication l'étude des anciens livres de la Chine, j'ai eu le bonheur d'y faire de nouvelles découvertes, qui me paroissent d'autant plus importantes, qu'elles ont un raport très particulier à la Religion; et qu'elles ouvrent une route également naturelle et facile pour conduire l'esprit des Chinois, non seulement à la conoissance du Créateur et de la religion naturelle; mais encore à Jésus Christ, son fils unique, et des vérités les plus difficiles du Christianisme. Si j'avois le loisir d'entrer ici dans quelque détail, vous auriez le plaisir d'aprendre par la lecture de cette Lettre, que le système presqu'entier de la vraie Religion se trouve renfermé dans les livres classiques des Chinois; et que les principaux misteres de l'Incarnation du Verbe, de la vie, de la mort du Sauveur, et les principales fonctions de son saint ministère sont contenues comme d'une manière prophétique dans ces précieux monumens de l'antiquité Chinoise. Vous seriez étonné aussi bien que moi, de voir que ce n'est que comme un tissu continuel d'ombres, de figures, ou de prophéties des vérités de la loi nouvelle. Et j'aurois le plaisir de vous donner la juste idée qu'on doit avoir de ces admirables livres, pour lesquels les Chinois ont eu de tout tems, avec plus de raison qu'on n'a cru jusques ici, une estime beaucoup mieux fondé, qu'ils ne croyent eux-mêmes. Car depuis environ deux mille ans qu'ils ont perdu presque tout-à-fait la conoissance

du vrai Dieu, en perdant la signification jérogliphique de leurs characteres, et l'intelligence de leurs anciens livres, ils n'ont pu conserver qu'une estime superficielle pour la doctrine qui y est contenue, puisque depuis si longtems elle a cessé de faire sentir à leurs esprits la sublimité et la sainteté des vérités et des maximes, qui en font la véritable économie. Et puisque j'ai commencé de vous dire ingénument ce que je pense des livres canoniques et des characters Chinois, j'ajouterai ce que je crois qu'on doit suposer comme une chose très certaine, savoir que les uns et les autres sont beaucoup plus anciens que les Chinois mêmes, et que ce sont des monumens fidèles de la tradition la plus ancienne que les Pères communs de toutes les nations ont laissées à leurs descendans, et que les Chinois ont conservé plus soigneusement que les autres.

Aussi depuis que j'ai lu les livres qui traitent de l'origine de cette nation; et examiné les fondemens sur quoi elle se donne une si grande antiquité, suis-je bien éloigné du sentiment de tous ceux qui ont cru jusqu'ici être obligés de les en croire sur leur témoignage. Au contraire je crois être évidemment convaincu, qu'environ les vingt premiers siècles de leur histoire sont bien differens des autres; et qu'on ne les doit regarder que comme des siècles fabuleux, ou, pour mieux dire, comme ces tems obscurs, qui ont donné occasion à l'histoire mythologique et obscure des Grecs. Ainsi je prétens que la première partie de leur histoire, contenant cette longue suite d'Empereurs et de Rois depuis Fo-hii le prétendu fondateur de cette monarchie, jusques à quelques siècles avant Confùcius, n'est à la bien définir qu'une histoire allégorique, ou une espèce de poème historique inventé et composé par ses auteurs, quels qu'ils ayent été, pour expliquer d'une manière agréable et savante le système de la Religion ancienne: de même à peu près que les Grecs, pour ne rien dire des autres peuples, dont l'origine se confond également dans la fable des siècles obscurs, ont expliqué la Religion de leur nation par ce tissu de fictions, dont leurs poèmes sont composés: avec cette différence néanmoins que ceux-ci ayant abandonné les traditions anciennes, et corrumpu également leurs moeurs et leur doctrine, se firent un système de Religion impie et monstrueux, et le représentèrent dans leurs poésies sous des images conformes au dérèglement de leurs passions. Et ceux-là au contraire constamment attachés à la pureté de la doctrine, et des coutumes les plus anciennes de la Religion, semblent en avoir conservé et voulu perpétuer le véritable esprit dans toutes ces allégories et fictions misterieuses de leur histoire mythologique, dont on ne connoîtra bien tout le pur et merveilleux artifice, que quand on aura

achevé de developer tous ces misteres par une exacte analise tant des principaux characteres jeroglyphiques qui y ont été employés, que des principes d'Arithmétique, de Géométrie, d'Astronomie, d'Astrologie, de Musique, de Métaphisique, de Phisique, etc. Sur quoi roule tout le système de l'ancienne et véritable sagesse des livres Chinois.

Quelque nouvelles ou suspectes que puissent paroître ces sortes de recherches, sur tout aux personnes, qui n'ont pas comme vous, Monsieur, les lumières nécessaires pour en juger sainement sur des indices aussi légers et aussi peu détaillés, que sont ceux que j'ai produits jusqu'ici: toutefois l'heureux succès que j'ai déjà éprouvé dans mes premiers essais, particulièrement cette dernière année ne me permet pas de douter qu'on peut venir à bout de rétablir tout cet ancien système, qui à mon sens n'est autre chose que le système universel de cette ancienne et divine magie, dont le débris a été comme la véritable cause de l'universel et triste naufrage, que la Religion et les sciences firent alors chez toutes les nations.

Afin de réussir dans l'exécution d'un projet si utile à l'une et aux autres, il faudroit avoir comme vous une connoissance parfaite des principaux monumens de l'antiquité, jointe à cette pénétration et droiture d'esprit que le ciel vous a donnée; et qui dans les recherches continuelles que vous faites avec tant de bonheur pour la perfection des arts et des sciences, semble vous conduire sur les mêmes vestiges, qu'ont suivi ces grands hommes de la plus haute antiquité, qui ont mérité d'être les maîtres de tous les autres.

Mais au défaut de cela, ce sera toujours un très grand avantage pour moi, si vous voulez bien continuer à me faire part de vos belles découvertes, sur tout de celles que vous jugerez devoir être d'un plus grand secours, pour m'aider à déchifrer les misteres de la science jéroglyphique de la Chine. Si vous avez reçu ma dernière lettre, elle vous aura apris l'état que je fais de ce que vous m'avez touché de votre nouveau Calcul numérique, à cause du raport singulier qu'il me paroît avoir au système ancien des petites lignes de Fo-hiï, dont j'ai parlé dans une Lettre que je crois qu'on vous a envoyée. Quand vous aurez reçu celle-ci, faites moi la grâce de me mander sincèrement ce que vous jugez des idées particulières qui me sont venues sur ce système, et sur les caractères et livres d'anciens de la Chine: et si vous trouvez quelque fondement raisonnable à ces choses, où je crois avoir des véritables évidences, et que j'espère avec l'aide de Dieu rendre quelque jour sensibles, obligez moi d'indiquer au Père Verjus les livres que vous jugez les plus

propres à me favoriser dans ces sortes de recherches. Et n'oubliez pas, s'il vous plaît, entre autres certain traité de Kepler sur une Lettre du Père Terentius, dont vous m'avez parlé, et que je n'ai encore pu avoir.

Si j'avois ici à ma disposition et à mon choix seulement quatre ou cinq de nos Missionaires, qui voulussent entrer dans les mêmes idées, et travailler de concert avec moi, je serois d'avis de commencer de faire de nouveaux commentaires sur tous les livres canoniques des Chinois, et sur la première partie de leur histoire, et de faire un nouveau dictionaire par l'analise de chaque charactere. Ces ouvrages étant achevés de la manière que je conçois qu'ils peuvent l'être en peu d'années, fourniroient à mon sens tout ce qui est nécessaire pour nous donner une juste idée de la loi naturelle, et de l'économie de la Religion des premiers Patriarches, lorsqu'elle étoit la plus florissante; pour rétablir le système ancien et universel des sciences, et parvenir tout d'un coup à ce degré de perfection, où toutes nos Académies de Savans, ont entrepris par une voye bien plus longue et plus laborieuse de les pousser.

Si vous jugez avec moi, Monsieur, que les livres Chinois puissent fournir aux Savans d'Europe de quoi seconder le grand dessein de la Perfection des Sciences, auquel vous avez eu jusqu'ici tant de part, inspirez au Père Verjus et au Père de la Chaize, qui en feront une estime très particulière, et y auront toute sorte d'égards, les pensées qui vous viendront à ce sujet, et conseillez-leur, si vous le trouvez bon, d'apliquer environ une demi douzaine des plus habiles de nos Missionaires, qui formant une espèce de petite Académie Chinoise travaillent de concert d'un côté à fournir ici à leurs confrères, les moyens les plus solides et les plus efficaces pour y dilater et affermir le Christianisme; et d'un autre pour donner aux Savans d'Europe toutes les connoissances, qu'ils peuvent souhaiter de la Chine pour l'exécution de leur projet. Je ne puis mieux vous marquer que par là, Monsieur, l'envie sincère que j'ai de correspondre, et au grand zèle que vous avez pour l'établissement de la foi dans cet Empire, et à la juste inclination que vous avez montré pour toutes ces sortes de connoissances. Ainsi vous devez regarder cette Lettre comme un effet de la déférence et du respect profond avec lequel je suis,

Monsieur,

Vortre très humble et trè obéissant serviteur
J. Bouvet J.
A Péking ce 8 Novem., 1702

И. БУВЕ – ЛЕЙБНИЦУ
Пекин, 8 ноября 1702 г.

Сударь,

Должно быть, Вы получили через Англию ответ[2], который я в прошлом году дал на чрезвычайно любезное письмо, полученное мною от Вас в том же самом году[3]. Чтобы гарантировать себе время от времени столь полезные и столь приятные как этот, знаки Вашего внимания, которые – честь для меня, мне следовало бы гораздо лучше использовать два благоприятных случая, которые у меня были в эту жатву (moisson), и решиться написать Вам с каким-либо из этих рейсов еще более обстоятельно, чем я это сделал в прошлом году. Однако досрочное отплытие судна, доставившего к нам отца де Фонтанэ[4] и отбытие этого же отца, оставляющего нас во второй раз, чтобы вернуться во Францию, куда влечет его забота о благе этой миссии, не оставили мне времени, нужного для удовлетворения моего желания, как мне хотелось бы, на этот счет.

Поскольку [все] это заставляет меня удовольствоваться кратким письмом, я скажу Вам только, Сударь, что продолжив в этом году с тем же старанием изучение древних китайских книг, я имел счастие сделать там новые открытия, которые, которые мне кажутся тем более важными, что имеют весьма особое отношение к религии; и что они открывают путь, равно естественный и легкий, чтобы подвести ум китайцев не только к [при]знанию Творца и к естественной религии, но также к Иисусу Христу, единственному его сыну, и к самым трудным истинам христианского учения. Если бы я располагал досугом, чтобы войти здесь в некоторые подробности, Вы имели бы удовольствие узнать при чтении этого письма, что почти полная система истинной религии заключена и содержится в классических книгах китайцев, и что главные таинства Воплощения Слова, жизни и смерти Спасителя и главные плоды его святого служения (ministere) находятся в виде прорицаний в этих драгоценных памятниках китайской древности. Вы были бы изумлены не менее, чем я, увидев, что здесь есть лишь непрерывная цепь отсветов (ombres), очертаний (figures), или пророчеств истин нового закона. И я бы имел удовольствие дать Вам верное представление, какое дóлжно иметь об этих замечательных книгах, к коим во все времена китайцы с бóльшим основанием, чем считалось до сих пор, питали уважение, много более обоснованное, чем как они думают сами. Ибо в течение примерно двух тысячелетий, за которые они почти совершенно утратили знание истинного

Бога, забыв иероглифический смысл (signification) их знаков и понимание их древних книг, они могли сохранить лишь поверхностное уважение к учению, в них содержащемуся, так как в течение столь долгого времени оно перестало передавать их умам ощущение возвышенности и святости истин и изречений, представляющих подлинную его суть (économie). И поскольку я начал чистосердечно излагать Вам то, что думаю я о канонических книгах и письменах китайцев, добавлю то, что, полагаю, следует принять как нечто несомненное, а именно, что как те, так и другие суть много древнее самих китайцев и являются достоверными памятниками древнейшей традиции, оставленными общими для всех народов [пра]отцами их потомкам и которые китайцы с большей, чем у других заботливостью сохранили.

С тех пор, также, как я прочел книги, рассказывающие о происхождении этого народа, и рассмотрел основания, на каких он считает себя столь древним, я далеко отошел от мнения всех, кто полагал своим долгом верить им на слово. Напротив, я полагаю себя убежденным, и очевидно, что приблизительно двадцать начальных веков их истории значительно отличаются от остальных, и их следует воспринимать как века баснословные (fabuleux) или, лучше сказать, как темные времена, какие [в частности] породили мифическую и темную историю греков. Таким образом, я считаю, что первую часть их истории, включающую эту длинную вереницу императоров и царей после Фуси, предполагаемого основателя этого государства, до эпохи в несколько столетий перед Конфуцием, следует определить лишь как аллегорическую историю[5], или своего рода историческое сказание (poème), сочиненное и сложенное их авторами, которые – кто бы они ни были – , дабы изложить красиво и затейливо старое религиозное учение (так, примерно, как греки; что уж говорить о других народах, происхождение которых давно подернуто дымкой легенды темных веков), излагали религию своего народа, соткав ее из вымыслов, наполняющих их сказания: с той, тем не менее, разницей, что эти, отступив от древних традиций, а равным образом, исказив свои нравы и свое учение, создали кощунственную и чудовищную религию и представили ее в своих поэтических сказаниях в соответствующих их разнузданным чувствованиям образах. А те, напротив, постоянно придерживаясь чистоты учения и наиболее древних религиозных обычаев, сохранили, похоже, и пожелали увековечить дух истины во всех этих аллегориях и таинственных вымыслах их мифической истории, чистый и чудный замысел которой, невозможно вполне понять, если не разрешить все эти загадки с помощью точного анализа как глав-

ных иероглифических знаков, там употребляемых, так и принципов арифметики, геометрии, астрономии, астрологии, музыки, метафизики, физики и т.д., на чем зиждется вся система древней и истинной мудрости китайских книг.

Сколь бы новыми и сомнительными ни показались, может быть, этого рода исследования тем, прежде всего, людям, которые не обладают такими как Ваши, сударь, познаниями, дабы здраво судить об этом по столь беглым и кратким (peu détaillés) замечаниям, каковы приведены мной к настоящему моменту, однако счастливая удача, которую я встретил уже в первых моих опытах, особенно в этот последний год, не позволяет мне усомниться, что возможно прийти к цели и воссоздать всю эту древнюю систему, которая, как я понимаю, есть не что иное, как универсальная система той древней и божественной магии, превращение которой в обломки было, похоже, истинной причиной всеобщего и печального крушения, какое потерпели религия и науки у всех народов.

Чтобы преуспеть в осуществлении проекта, столь полезного, как для первой, так и для последних, следовало бы обладать, как Вы, совершенным знанием главных памятников древности в сочетании с той проницательностью и прямотой ума, которой наделило Вас небо, и оно ведет, похоже, Вас в Ваших постоянных исследованиях, коими Вы занимаетесь с таким успехом на поприще совершенствования искусств и наук – по тем же следам, по которым шли эти великие люди глубочайшей древности, достойные быть наставниками всех других. Но за недостатком сего будет постоянно весьма большим подспорьем для меня, если Вы и впредь соблаговолите делиться со мной Вашими замечательными открытиями – теми особенно, которые, Вы полагаете, будут, вероятно, наиболее полезными в том, чтобы помочь мне разгадать тайны китайской иероглифической системы (science). Если Вы получили мое последнее письмо, оно Вам покажет, какое я придаю значение тому, что Вы затронули ради меня в Вашем новом исчислении (Calcule numerique), – по причине того особенного отношения, какое, как мне кажется, оно имеет к древней системе черточек Фуси, о чем я говорил в письме, которое, я полагаю, что Вам переправили[6]. Когда получите это письмо, окажите милость сообщить мне искренно, что Вы думаете о конкретных идеях, какие пришли мне [в голову] по поводу этой системы и по поводу знаков и книг китайской древности; и если Вы найдете какое-либо разумное основание в этих вещах, которым, я полагаю есть истинные подтверждения, и которые я надеюсь с Божьей помощью сделать когда-нибудь понятными, сделайте мне одолжение указать отцу Вержюсу книги, ка-

кие Вы считаете наиболее подходящими для содействия мне в этого рода исследованиях. И не забудьте, пожалуйста среди прочих некий трактат Кеплера на письмо отца Терентиуса, про который Вы мне говорили и который я еще не смог получить.

Если бы у меня было здесь в моем распоряжении и по моему выбору всего хотя бы четверо или пятеро из наших миссионеров, готовых взять те же идеи и дружно работать со мной, я бы подумал о том, чтобы приступить к составлению новых комментариев ко всем каноническим книгам китайцев, а также к первой части их истории и составить новый словарь, анализируя каждый знак. Когда эти работы будут закончены в том виде, в каком, я полагаю, они могут быть выполнены за несколько лет, это даст, на мой взгляд, все необходимое, чтобы у нас обозначилась точная (juste) идея естественного закона (loi naturelle) и сжатой сути (l'economie) религии первых патриархов, бывшей тогда в полном расцвете; и чтобы восстановить древнюю универсальную систему наук и достичь сразу той степени совершенства, до которой все академии наших ученых взялись их довести путем, гораздо более долгим и требующим больших усилий.

Если Вы, как и я, считаете, сударь, что китайские книги могут оснастить ученых в Европе тем, что поможет осуществить грандиозный замысел доведения наук до совершенства – в чем Вы до сих пор принимали такое участие –, внушите мысли, которые у Вас будут на этот счет, отцу Вержюсу[7] и отцу де ла Шэзу[8] , а они отнесутся к ним с совершенно особым почтением и всевозможными знаками внимания; и посоветуйте им, если сочтете за благо, приставить [к этому] с полдюжины наиболее способных миссионеров наших, которые, составив род малой Китайской Академии, трудились бы в согласии, чтобы обеспечить, с одной стороны, своим собратьям здесь наиболее надежные и действенные средства распространения и утверждения христианства, и с другой, чтобы предоставлять ученым в Европе все сведения о Китае, какие они пожелают, для исполнения их проекта. Лучше, чем так, я не смогу выразить Вам, сударь, искреннее мое стремление продолжать переписку, восхищение великим усердием, какое Вы проявляете в установлении [христианской] веры в этом государстве, и той настоящей увлеченностью всеми этими знаниями, которая в Вас очевидна. По сему Вы можете рассматривать это письмо, как выражение почтительности и глубокого уважения, с коими остаюсь

Ваш смиреннейший и покорнейший слуга
И. Буве И.
Из Пекина сего 8 нояб. 1702 г.

Примечания

[1] По изданию: Leibniz korrespondiert mit China. P. 173 – 177.

[2] Письмо от 4 ноября 1701 г. (см. выше).

[3] Письмо Лейбница от 15 февраля 1701 г. (см. выше).

[4] Жан де Фонтанэ (Fontaney; 1643 – 1710) – иезуит, миссионер в Китае; возглавлял группу из шести математиков, отправленную в 1685 г. в Китай Людовиком XIV. Был также во главе французской миссии ордена с 1692 по 1699 г.г.; в 1701 г. доставил из Франции в Китай еще группу миссионеров.

[5] Собственно историей, или документированной историей Буве начинает считать только историю династии Чжоу (1122 – 255 г.г. до н. э.). годы жизни Конфуция, как веха, на которую указывает миссионер, – 551 – 479.

[6] Письмо Буве Ле Гобьену для Лейбница (см. выше).

[7] Лейбниц отправил письмо А. Вержюсу 17 августа 1704 г. (см. Leibniz korrespondiert mit China, p. 213 – 216).

[8] Франсуа д'Экс де Ла Шэз (F. D'Aix de La Chaise; 1624 – 1709) – иезуит.

LEIBNIZ À JOACHIM BOUVET[1]
Berlin, 18. Mai 1703

Mon Très Révérend Père

La lettre de Vostre Révérence datée Pékin le 4[me] Novembre 1701 m'a esté rendue le 1 d'Avril de l'an 1703, par les soins du Très R. P. Gobien. Je suis ravi d'apprendre que V. R. se porte bien, et que les affaires des Européens vont bien à la Chine, puisque le progrès de la Religion Chrestienne y est intéressé. Mais je ne puis me dispenser de vous exhorter avec vos compagnons de profiter du temps favorable un peu plus qu'on n'a fait jusqu'icy, pour nous faire avoir en échange des nostres les belles connoissances des Chinois, surtout dans les arts. Car un endroit de vostre lettre me fait juger que la bonté qu'on y a pour les estrangers s'y refroidira extrêmement un jour, quand on croira qu'on n'en aura plus tant besoin. C'est l'endroit où vous dites[,] mon R. P.[,] que l'Empereur depuis quelques années, ayant achevé de se satisfaire sur ce qu'il desiroit savoir de la Théorie de nos sciences, ne donne plus la même facilité aux Européens de l'entretenir sur ces matières. De sorte qu'il importe extrêmement de travailler à l'Histoire des Arts de la Chine sans delay, tant qu'on en a le moyen; d'autant plus qu'il est plus aisé à eux d'apprendre nos sciences et connoissances qu'à nous d'apprendre les leurs, tant parce que les nostres consistent plus dans le raisonnement, et les leurs plus dans l'expérience, que parceque les nostres sont publiques pour la plus part, mais les chinoises ne sont gueres connues que des gens de profession, et s'y continuent comme par tradition. Je crois que vous pourriés intéresser adroitement l'Empereur même dans cette recherche des arts; luy faisant connoistre que le moyen de perfectionner les arts de son pays est d'en donner des descriptions, et par ce moyen on pourra voir ce qui manque aux Chinois, pour le suppléer par le secours des Européens. Item, qu'il importe d'avoir un dictionnaire parfait ou plus tost plusieurs qui composent un parfait, qui contienne tous les caractères encor particuliers à chaque profession, et qu'il importe aux Tartares, que les Chinois ne leur cachent plus rien. Or à l'occasion des termes, quand il s'agira de les expliquer, on donnera les figures des choses naturelles et artificielles et les descriptions des practiques ou secrets. Particulièrement[,] Mon T. R. P.[,] je vous supplie de m'obtenir une description aussi distincte qu'on pourra, touchant la manufacture

de toute sorte de papier de la Chine, et les manières de l'embellir. Les types dont ils se servent pour imprimer leur caractères, de quoy sont ils faits? Autres fois Monsieur van Helmont le fils me disoit, qu'ils en avoient faits d'une lacque ou vernis dans le quel ils gravoient aisément ces caractères, pendant qu'il estoit encor mol, mais que puis il s'endurcissoit comme du bois. Cela seroit commode. Je souhaiterois aussi d'apprendre s'ils n'ont pas des bons moyens de munir le cuir, ou quelque étoffe en sorte que l'air et l'eau n'y puissent point pénétrer, et particulièrement l'air, car je ne trouve pas encor qu'on réussisse en cela en Europe assés à mon gré, pour faire des gros sacs ou coussins qu'on puisse enfler et coucher dessus.

Quant aux affaires de l'Europe, elles sont dans une assiette à nous faire porter envie aux Chinois. La mort du Roy d'Espagne a fait naistre une guerre terrible, qui décidera du sort de l'Europe. Celle qui est entre le Tzar et le Roy de Suede dure encor; mais comme celuyci au lieu de pousser les Moscovites a tourné ses forces contre la Pologne, estant entré dans le coeur de ce Royaume, les Moscovites ont repris vigueur et harcèlent fort les provinces de la Suede qui leur sont exposées, ayant même pris Nötebourg, place de quelque considération. Ils tachent aussi de s'élargir du costé de la mer noire bastissant une nouvelle forteresse et si le Sultan ne vouloit absolument conserver la paix après une guerre où l'Empire Ottoman a tant souffert, et s'il avoit voulu donner les mains aux solicitations des Tartares de la Crimée, il auroit peutestre déjà recommencé la guerre avec les Moscovites; dont le but paroist d'avoir encor quelque port sur la mer Baltique, mais ils y trouveront de la difficulté. Le Roy de Suede avoit paru fort éloigné jusqu'icy d'une paix avec le Roy de Pologne, qu'il auroit bien voulu faire quitter son Royaume; ayant effectivement de son costé une grande faction de Polonnois et Lithuaniens qui tendoit à cela. Mais les affaires paroissent avoir changé de face, et il semble que le Roy de Suede pourra enfin se résoudre à traiter avec le Roy et la Republique, dont il souhaiteroit la société contre les Moscovites, à quoy cependant je ne crois pas que le Roy de Pologne donne les mains, car le Tzar l'a assisté fidèlement; et une paix perpétuelle ayant esté faite entre les Polonnois et les Moscovites il y a déjà quelques années les Polonnois n'ont point de sujet de rompre que je sache.

Mais laissons là ces affaires du Monde, qui n'intéressent gueres la Chine, et revenons aux sciences. L'analyse des infinitésimales nous a donné moyen, à moy et à ceux qui ont poussé mes méthodes, de ré-

soudre des difficultés, où la Géométrie n'arrivoit pas auparavant. Par exemple personne avoit déterminé la figure de la chaînette, que Galilei avoit crû estre la parabole. Or j'ay monstré que par le moyen d'une chainette bien subtile comme sont celles des monstres, suspendue par les deux bouts, on aura les logarithmes tous faits sans calcul aussi exactement que la grandeur, subtilité et flexibilité de la chainette le peut permettre. Je ne say aussi si je vous ay parlé de ma science de la dynamique, ou des forces, où j'ay trouvé la véritable manière de l'estimer, tirée *a priori* des principes sublimes de la métaphysique réelle, et puis parfaitement conforme aux expériences: où j'ay trouvé non seulement qu'il est faux que la quantité de mouvement se conserve comme croyoient les Cartésiens; mais que la force absolue (prise comme il faut) se conserve, au lieu que M. Mariette, M. de la Hire et autres depuis peu, n'ont qu'une conservation de quelque chose de respectif. J'ay trouvé aussi qu'il y a autant d'action dans une heure que dans une autre, soit dans l'univers, soit dans des corps qu'on conçoit comme seuls communiquans entre eux. Mais la quantité de l'action motrice, est bien différente de ce que les Cartésiens appellent la quantité de mouvement. Je fais voir de plus que la force est de l'essence de la substance corporelle, et que c'est *l'entelechie des anciens*, quoyqu'elle ait besoin d'estre déterminée par le concours des corps ou par la première disposition de Dieu. C'est donc par la considération de la force que je justifie les anciens contre la philosophie trop matérielle des modernes à qui j'accorde que tout se fait mécaniquement dans les corps, mais je leur monstre, qu'ils ne considèrent pas assez que les principes mêmes du mécanisme viennent de quelque chose de plus haut que de ce qui n'est que matériel ou sujet à l'imagination.

Mais venons à ce qui est un des principaux sujets de vostre lettre, c'est le rapport de mon Arithmétique binaire avec la figure de Fohii, qu'on croit un des plus anciens Rois et philosophes connus dans le monde, et comme fondateur de l'Empire et des sciences des Chinois. Cette figure estant donc un des plus anciens monumens de science, qui se trouve aujourdhuy dans l'univers, qui passe ce semble l'antiquité de 4000 ans; et qui n'a peutestre point esté entendu depuis quelques millénaires d'années; c'est une chose bien surprenante, qu'elle convient parfaitement avec ma nouvelle manière d'Arithmétique et qu'il a falu justement que je vous en écrivisse dans le temps qu'il faloit, c'est à dire lors que vous vous appliquiés au dechifrement de ces lignes.

Je vous avoue que moy même, si je n'avois point établi mes dyadiques, je regarderois peut estre long temps ce système des *Coua* ou lignes de Fohi, sans en pénétrer le but. Il y a bien plus de 20 ans que j'avois en tête cette Arithmétique par 0 et 1[,] dont je voyois les merveilleuses conséquences pour pousser la science des nombres à une perfection, qui passe tout ce qu'on en a; mais je reservois de me découvrir là dessus jusqu'à ce que je fusse en estât d'en monstrer en même temps les grandes utilités; mais mille autres occupations et méditations m'ayant empêché d'y travailler, je m'en ouvris enfin là dessus (quoyque non encor dans aucun livre imprimé) afin qu'une pensée de cette conséquence ne perist point. Et je suis ravi que c'est justement dans le temps où vous avés esté en estat d'en faire un usage aussi beau que celuy de dechifrer cet ancien monument de la Chine. En vérité, il y paroist quelque direction de la Providence. Et je ne doute point que lors qu'on portera plus loin cette Arithmétique, comme on feroit bien tost, s'il y avoit quelques personnes capables et inclinées à y travailler, ce ne soit un nouveau moyen de reveiller l'attention de l'Empereur et des principaux de la Chine, quoyque vostre dechifrement des *Coua* de Fohi aye déjà de quoy les étonner.

Je trouve que le quarré est la même chose que le cercle de Fohi, et sert même à l'expliquer. Car l'ordre est un peu troublé dans le cercle. Je commence dans ce cercle par le bas du costé droit c'est à dire par ䷁ et ䷗ etc., ou par 0 et 1, ou bien par 000000 et 000001. Car il faut regarder la figure comme si l'oeil estoit placé dans le centre, et commencer par les lignes proche du centre. C'est ce que monstrent aussi les caractères, car ils paroissent tels qu'ils sont si on les regarde du centre, ou bien si on tourne ce cercle en sorte que cette partie du caractère qui est la plus éloignée du centre soit le plus en haut, ce qui monstre alors la convenance avec les caractères du quarré, qui paroissent ainsi les mêmes; de sorte qu'à l'égard du cercle il n'y a point de haut ny bas, non plus qu'à l'égard du globe de la terre, où le plus éloigné du centre est pris pour le plus haut, et peutestre même que Fohi a eu égard à cela. Mais vous avés pourtant eu raison, Mon T. R. Père d'y écrire ἄνω et κατω par rapport au quarré inscrit dans ce cercle.

Mais pour revenir aux *Coua* ou figures linéaires du cercle commençant de 0 et 1. du bas du costé droit, on remonte jusqu'au plus haut du costé droit, c'est à dire jusqu'à ䷪ (la ligne la plus proche du centre passant tousjours pour la première), c'est à dire 011111, ou bien 31. Apres

cela (au lieu de continuer dans le cercle et de passer au haut du costé gauche et en descendre); on recommence du costé gauche en bas pour y remonter; or du costé gauche en bas il y a ䷗, c'est à dire 100000 ou 32, apparemment parce qu'ainsi 0 et 32 + 0 ou bien 1 et 32 + 1, ou 2 et 32 + 2 (qui exprimés binairement ne différent qu'en ce que la figure linéaire de l'un commence par — —ou 0, et celle de l'autre par —— ou 1); soyent vis à vis l'une de l'autre, en montant de bas en haut de part et d'autre, peut estre aussi qu'on a voulu que cela seroit à embarasser un peu, et à monstrer quelque différence apparente entre le Cercle, et le Quarré. En fin montant de bas en haut du costé gauche on finit par ䷀, c'est à dire 111111 ou 63.

Quant au quarré inscrit, l'ordre y est parfaitement naturel en commençant par

䷁	䷖	䷇	䷓
000000	000001	000010	000001
0	1	2	3

où il est à remarquer que l'ordre des nombres va de gauche à droite dans chaque ligne ou rang de nombres[,] et les lignes ou rangs se suivent de haut en bas; et l'un aussi bien que l'autre convient avec l'ordre suivant le quel nous écrivons en Europe; contre la coustume des orientaux et des Chinois; il est vray cependant que dans chaque nombre il faut compter les lignes de bas en haut, à l'imitation peut estre du rapport au cercle [,] où l'on commence de bas en haut, en commençant par ce qui est plus proche du centre. Ce rapport d'un si ancien monument à l'Ecriture Européenne, me fait souvenir d'avoir lu, que dans des très anciens monumens orientaux il semble qu'on lisoit aussi à la façon d'Europe. C'est si je ne me trompe dans l'écriture extraordinaire qui se trouve dans les ruines de Persepolis ou de Tschelminar, où l'écriture consiste en lignes et en triangles et pourroit bien estre antérieure à la Monarchie des Perses. On parle de cet ancien monument dans la relation de Figueroa Ambassadeur d'Espagne en Perse, et dans celle qui se trouve parmi les recueils des voyages de feu M. Thevenot, et ailleurs.

Mais revenons au Calcul Dyadique qui ne se sert que de Rien et de l'unité. Vous avés fort bien gousté un de ses principaux usages pour la religion, qui est, que c'est un symbole admirable de la création, c'est à dire de l'origine de toutes choses de Dieu seul, et du néant sans aucune

matière preexistente; et que le Néant non pas absolu mais respectif, c'est à dire la limitation se trouve essentiellement dans les créatures, à mesure de leur imperfection; cette limitation n'estant autre chose qu'une négation du progrès ultérieur de la pure realité, ou du pur acte, comme lors qu'un cercle erst borné par sa circomference, qui luy met son *non-plus-ultra*. Et je crois que les savans de la Chine, quand ils entreront bien dans cette considération et verront sur tout l'artifice de Fohi conforme au nostre, seront assez disposés à croire que ce grand homme a voulu encor représenter Dieu auteur des choses, et la création par la quelle il les a tirées du néant. Ainsi ce pourra estre un des plus considérables articles de vostre catéchisme tiré des auteurs Classiques de la Chine et digne d'estre expliqué à l'Empereur même.

Pour ce qui est de l'usage de l'Expression dyadique des nombres, c'est à dire par 1 et par 0 pour la perfection de la science Numérique; j'ay de démonstrations qui nous peuvent convaincre, que c'est un moyen de porter cette science bien au delà de son premier estat; car j'ay trouvé que les quarrés, les cubes, et les autres puissances des nombres naturels, ont aussi des périodes dans leur colonnes comme les nombres naturels, ce qui donne une facilité merveilleuse à les déterminer et à en dresser des Tables en jouant et à découvrir des rapports inconnus jusqu'icy. Je trouve même que cela fera des grands effects pour exprimer les grandeurs géométriques incommensurables par des séries des nombres entiers qui approchent à l'infini; au lieu qu'il manque à l'expression de Ludolphe de Ceulen pour le cercle (par exemple), qu'il n'y a point de règle pour la continuer. Mais n'ayant point de loisir pour pousser ces recherches en cas que je ne trouve point des gens qui ayent la capacité ou l'envie de m'assister, je laisseray à la postérité l'avantage qu'elle en pourra retirer plus grand que ne se peuvent imaginer ceux qui ne regardent que la superficie des choses.

Pour ce qui est de l'usage de la progression Géométrique double dans l'arrangement des idées, dont V. R. parle aussi, l'expérience m'a fait connoistre le grand usage des dichotomies pour la formation des notions. Il est vray qu'on peut faire les dichotomies de différentes façons, mais elles mènent à un même but, c'est à dire aux mêmes expeces par des differens genres subalternes, et c'est ce qui fait que les mêmes termes peuvent recevoir des différentes définitions, dont pourtant l'Analyse monstre enfin la coïncidence. Je croy qu'il y a peu de gens qui ayent plus travaillé à l'ordonnance des Notions et qui y ayent un plus grand

apparat. Mais au milieu des occupations et distractions, je ne saurois débrouiller mon cahos sans estre assisté par des personnes qui ayent plus de vigueur et plus de loisir que moy. Cependant si Dieu me donne encor quelques années de vie, je feray des efforts pour mettre quelque ordre à ce travail, qui me paroist un des plus importans qu'on puisse entreprendre; puisque il donneroit un *filum Ariadnes* à la raison, c'est à dire une manière palpable en forme de calcul pour se conduire, soit qu'il s'agisse de juger ou d'inventer.

Je soubçonne que Fohi a assigné les 64 nombres (soit simples soit redoublés en 128, ou plus avant), à des termes, qu'il a conçus comme les plus radicaux, et qu'il a donné à chacun de ces termes son caractère qui designoit aussi son nombre ou rang; et que puis de ces termes et caractères plus simples et capitaux, il a formé les autres, en adjoutant des petits traits[,] mais dans la suite des temps ces caractères ont esté altérés tant par la nature de l'usage populaire qui change peu à peu les traits (comme il se voit en comparant l'ancienne écriture de quelque langue avec la moderne), que par ceux qui ne connoissant plus la raison ny la méthode des caractères, les accommodoient à leur caprices fondés souvent en métaphores ou quelques autres rapports plus légers. Si nous connoissions bien l'Histoire literaire Chinoise, que je souhaitois autres fois en vous écrivant de voir establie selon la bonne critique, pour discerner l'ancien et le moderne, nous en pourrions mieux juger. Il y a de l'apparence aussi que des differens princes ou philosophes on fait des différentes reformations dans les caractères, dans la veue de les rendre meilleurs, mais n'ayant pas tousjours suivi les mêmes loix de grammaire ou d'Etymologie pour ainsi dire, les origines ont esté enfin entièrement obscurcies, encor plus que dans les lignes brisées de Fohi dont on avoit perdu l'intelligence que nous venons de retrouver. Je serois bien aise de savoir ce que signifient les caractères Chinois adjoutés à chaque nombre dans la ligure de Fohi, et supplie V. R. de m'en envoyer l'explication, pourveu que cela ne vous donne point trop d'embarras. Aparement ce sont des explications ou rapports modernes qu'on s'est fabriqué faute d'en connoistre le vray usage, c'est à dire le calcul par 0 et 1.

Si vous trouvés que les Chinois d'aujourdhuy n'ont point de connoissance de ce calcul, V. R. ce pourra attribuer hardiment auprès de l'Empereur même et des principaux savans de la Chine l'avantage, d'avoir dechifré la véritable intelligence de la Figure de Fohi, et de ses lignes brisées, à l'aide d'une nouvelle découverte venue d'Europe sur la

manière de calculer par 0 et par 1. Ce qui à mon avis ne doit pas paroistre de peu de conséquence, et doit relever chez les Chinois l'estime des sciences Européennes et par conséquent de nostre religion. Cela même les mettra dans une grande attente sur les mystères encor cachés, qui y restent à découvrir, et nous donnera même un champ libre pour inventer une caractéristique nouvelle, qui paroistra une suite de celle de Fohi, et qui donnera le commencement de l'analyse des idées, et de ce merveilleux calcul de la raison, dont j'ay le projet. Cette caractéristique secrète et sacrée nous donneroit aussi moyen d'insinuer aux Chinois les plus importantes vérités de la philosophie et de la théologie naturelle pour faciliter le chemin à la révélée; et toute nouvelle ou différente qu'elle sera de la leur, elle sera recevable à la faveur de Fohi, et deviendra enfin comme un langage, particulier de la plus haute classe des savans les plus éclairés et les plus attachés à Fohi, jusqu'à mériter des corps ou des collèges à part. Ainsi cette découverte pourroit avoir des grandes suites pour tout l'Empire Chinois, si chez vous ou plus tost en Europe on en savoit profiter.

Car maintenant que nous avons trouvé la clef de ces lignes, et que les Chinois ne peuvent point douter que nous y avons réussi, nous serons incomparablement plus accrédités chez eux. La caractéristique que nous pouvons bastir là dessus, et qui rapportant les idées aux nombres, aura en même temps l'avantage de les soumettre au calcul comme les nombres, ce qui est au delà de tout ce qu'on s'est promis en ces matières; et que bien des gens non sans apparence de raison croiront impossible. Aussi faut il un tour pour cela[,] dont il n'est pas aisé de s'aviser, mais qui porte sa démonstration avec luy. Juges [,] mon très R. P.[,] si cela ne deuvroit point reveiller ceux qui s'intéressent dans la perfection des fonctions de l'esprit humain, et sur tout dans le progrès de la vertu et de la religion véritable; mais la guerre présente d'Europe, et peut estre l'importance et grandeur même de cette découverte de la caractéristique générale diminue extrêmement mon espérance de la voir exécutée par l'assistance qui y seroit nécessaire; parce qu'on peut douter si la providence ne la veut réserver à d'autres temps, où les hommes soyent plus propres à s'attirer les grâces du ciel.

Vous voyés par là[,] mon T. R. P.[,] qu'il ne seroit pas assez de former quelques divisions et sousdivisions pour venir aux espèces, lorsque cela ne donneroit point une analyse capable de faire trouver les propriétés des espèces par les caractères qu'on leur auroit attribuées en

vertu de ces divisions. En quoy il faut encor faire une grande différence entre les idées confuses et les distinctes. Car les caractères des notions distinctes pourroient estre parfaits dés apresent, mais ceux des confuses ne peuvent estre que provisionnels et proportionnés à ce qu'on y a reconnu de distinct, sauf à la postérité de les perfectionner suivant les nouvelles expériences. Et cette observation est importante, tant pour ne pas promettre ce qui est au delà du pouvoir présent des hommes, et se rendre suspect de vanité, que pour savoir ce qu'il y a proprement à faire. Pour ce qui est des couleurs, les expériences du prisme font voir, qu'outre le blanc et le noir, les couleurs principales sont le jaune, le bleu, le rouge, qui fait le pourpre avec le bleu, et que le vert n'est qu'une combinaison du jaune et du bleu; et que cela se détermine par la courbure des rayons dans la refraction, et non pas du seul blanc et noir mêlés. Mais cela soit dit en passant, et vous n'avés allégué les couleurs que comme un *exemple d'éclaircissement*, où cette règle a lieu qui dit *exemplorum non requiritur veritas*. Je ne voudra aussi qu'on fit des sauts du 3me degré au sixième, car ou la méthode n'est pas trop bien fondée, ou elle ne doit point souffrir sans préjudice ces sortes de sauts. Les huit degrés que les scholastiques donnent aux qualités (car je ne me souviens pas qu'Aristote les ait employés) sont venus de ce que s'imaginant deux des quatre elemens avoir tousjours une qualité commune, ils ont voulu mettre quatre degrés dans chacun, par exemple 4 degrés de chaleur dans le feu (comme font les chymistes), et 4 autres dans l'air.

Un certain Anglois nommé Suisset, appellé le Calculateur par excellence, qui a vécu il y a plus de 300 ans, rafina extrêmement sur l'intension et remission, c'est à dire sur les degrés des qualités. Mais cette manière de calculer ne paroist point convenir à nos caractères, les choses aussi bien que les notions ne différant pas *gradu tantum,* mais en bien d'autres manières.

Il semble cependant que le 8 *Coua,* ou huit figures linéaires qui passent pour fondamentales chez les Chinois, pourroient faire croire que Fohy même a eu en veue la création, en faisant tout venir de l'un et du Néant, et qu'il a même poussé le rapport à l'Histoire de la Genèse. Car le 0 peut signifier le vuide qui précède la création du ciel et de la terre, puis suivent les sept jours, dont chacun marque ce qui existoit et se trouvoit fait quand ce jour commençoit. Au commencement du premier jour existoit 1, c'est à dire Dieu. Au commencement du second deux, le ciel et la terre estant crées pendant le premier. Enfin au com-

mencement du septième existoit déjà le tout, c'est pourquoy le dernier est le plus parfait et le sabbat, car tout s'y trouve fait et rempli, ainsi 7 s'écrit par 111 sans 0. Et ce n'est que dans cette manière d'écrire par 0 et par 1, que se voit la perfection du septénaire qui passe pour sacré, où il est encor remarquable, que son caractère a du rapport à la Trinité.

Je crois de vous avoir mandé autres fois qu'un Théologien de Berlin mort il y a quelques années, nommé Andréas Mullerus Pomeranien de nation, profond assez dans la literature orientale et dans la connoissance de langues en général, et qui a donné des belles notes sur le Cathay de Marco Polo, croyoit d'avoir trouvé quelque clef des caractères Chinois, comme il a publié dans un petit papier imprimé. Mais on sût, qu'il demandoit une somme considérable d'argent pour la découvrir. Je le fis connoistre au Très R. P. Grimaldi, qui souhaita de luy parler en allant de Vienne en Pologne. Mais M. Mullerus ne vint point au rendésvous. Il avoit beaucoup de mérite, mais il estoit capricieux à proportion. Feu Monseigneur l'Electeur de Brandebourg parut disposé à luy donner toute sorte de satisfaction, mais il ne fut point traitable, et se retira même de Berlin dans sa patrie. Il menaçoit de brûler ses papiers avant que de mourir, et on prétend qu'il a tenu parole. Il ne paroist point qu'il ait connu le calcul caché sous les Coua de Fohy, aussi n'estoit il pas assez Mathématicien pour s'aviser d'une telle arithmétique. Cependant je ne saurois me persuader aisément qu'un homme de ce mérite, ait voulu se vanter d'un secret, sans avoir du moins quelque apparence pour luy. Ainsi je soubçonne qu'il a entreveu quelque rapport des caractères numéraires ordinaires des Chinois à leur caractères radicaux des choses, et peut estre aussi quelques observations sur les petites additions qui varient les caractères radicaux pour en faire des dérivés, ou peutestre même de composés. Mais c'est de quoy V. R. et le R. P. Visdelou jugeront mieux que je ne pourrois. Car il faudroit que j'eusse des bons dictionnaires des caractères Chinois, avec une explication Européenne, pour y penser.

V. R. me mande qu'on ne trouve point chez vous de tels dictionnaires. Mais il faut qu'on vous les cache. Car il est seur qu'il y en a et même d'imprimés, à ce que je me souviens. Ma preuve est fondée dans le Catalogue des Manuscrits orientaux de l'incomparable Golius; qu'on vendit à l'encant en Hollande à mon grand etonnement et regret, il y a environ six ans. Car c'estoit un trésor public digne du plus grand Roy, et que l'université de Leide, aidée par Messieurs des Estats, ou par la So-

ciété des Indes d'orient devoit se conserver. Or dans ce Catalogue je me souviens qu'il y avoit deux dictionnaires Chinois, l'un en Chinois et Espagnol, imprimé je crois dans les Philippines, et je ne me souviens pas si l'autre estoit Portugais ou Flamand. J'espère d'avoir gardé ce Catalogue et quand je seray de retour à Hanover, je tacheray de le trouver, pour vous marquer le tout distinctement. L'un de deux expliquoit asseurement les caractères, mais je ne saurois dire si tous les deux le faisoient, ou si l'un ne s'attachoit peutestre pas seulement à la langue Chinoise. On me dit que la plus part de ces pièces ont passé en Angleterre.

Je ne say que dire des Hiéroglyphes des Egyptiens, et j'ay de la peine à croire qu'ils ayent quelque convenance avec ceux des Chinois. Car il me semble que les caractères Egyptiens sont plus populaires et vont trop à la ressemblance des choses sensibles, comme animaux et autres; et par conséquent aux allégories; au lieu que les caractères Chinois sont peutestre plus philosophiques et paroissent bastis sur des considérations plus intellectuelles, telles que donnent les nombres, l'ordre, et les relations; ainsi il n'y a que des traits détachés qui ne butent à aucune ressemblance avec quelque espèce de corps. Je say que plusieurs ont crû que les Chinois estoient une Colonie des Egyptiens, fondés sur la prétendue convenance des caractères, mais il n'y a aucune apparence. On a un ancien livre sur les hiéroglyphes des Egyptiens d'un Horapollo; on voit aussi dans Ammian Marcelin si je ne me trompe, l'explication des caractères d'un obélisque qui se trouve encor à Rome. Pierius Valerianus, le P. Kircher dans son *Oedipus Aegyptiacus, Obeliscus Pamphilius,* et autres ouvrages, et Laur. Pignorius in *Mensa Isiaca explicata,* (qui est une ancienne pièce pleine d'hiéroglyphes Egyptiens, que j'ay appris se trouver apresent dans le Cabinet du Duc de Savoye) ont taché d'eclaircir ces Hiéroglyphes. Je vous conseillerois d'avoir et employer ces livres si je croyois qu'ils pouvoient servir en aucune façon à l'intelligence des caractères de la Chine. Feu Mons. Thevenot[35] Bibliothécaire du Roy a fait publier un livre des caractères dont se servoient autres fois les Mexicains. Mais je crois qu'ils n'ont point de rapport ny aux Chinois, ny aux Egyptiens. Apropos du Très R. P. Grimaldi dont je viens de parler à l'occasion de la Clef Chinoise de feu Mons. André Muller; je suis ravi qu'il se souvient de moy favorablement, mais fâché que sa santé n'est pas des plus vigoureuses. Je supplie V. R. de luy marquer combien je l'honnore et combien je m'intéresse à sa santé. J'ay encor ordre de le saluer de la part du très R. P. Vota confesseur du

Roy de Pologne, qui vient de quitter Berlin, où il a esté quelque peu de temps comme aussi à Hanover où il avoit suivi la Reine de Prusse. Il est allé maintenant retrouver le Roy son maistre pour l'assister pendant la semaine sainte. Il m'a dit que la relation du voyage que le P. Grimaldi luy avoit envoyée a esté perdue l'année passée avec d'autres papiers et bagage lors que l'armée du Roy de Pologne fût mise en desordre par celle du Roy de Suede, les deux Rois estant presens, par une terreur panique des Polonnois et puis des Saxons. Car il n'y a rien de si contagieux que la crainte. Il souhaiteroit fort, et moy aussi d'avoir cette relation. Ainsi si le très R. P. Grimaldi nous en favorisera, je supplie V. R. de me l'envoyer aussi bien que les observations astronomiques que j'espère qu'on pourra obtenir de luy et d'autres amis.

Ce que V. R. me communique dans les deux dernières pages de sa lettre, touchant les marques du culte d'un souverain Dieu, et des traces de la véritable religion révélée, chez les anciens Chinois, qui se trouvent dans leur caractères, et dans leur livres classiques, me paroist considérable. J'ay tousjours eu du penchant à croire que les anciens Chinois, comme les anciens Arabes, (témoin le livre de Job) et peutestre les anciens Celtes, (c'est à dire Germains et Gaulois) ont esté éloignés de l'idolâtrie, et plustost adorateurs du souverain principe. Cluverius dans sa *Germania antiqua,* excellent homme sans doute, est allé jusqu'à croire que les vieux Germains avoient eu quelque connoissance de la Trinité. Je ne suis point de son sentiment, cependant je ne voy pas qu'on luy ait fait le procès pour cela. Et je trouve estrange qu'on a fait tant de bruit contre vos Pères, qui ont écrit que les anciens Chinois avoient la vraye religion. Quel mal y at-il en cela? Quand il seroit faux; est ce une erreur qui fasse naistre des dangereuses conséquences? point du tout.

< Plut à Dieu qu'il fût vray, et que les Chinois le crussent. Mettons les passions à part, cela ne peut venir que des preventions de quelque bonnes gens, qui entestés d'eux meme et de la grace particuliere qu'ils croyent aisement que Dieu leur a accordé (à peu presque comme une jeune Demoisselle du pay de Lunebourg sage d'ailleurs mais qui regardoit le monde de haut en bas parce qu'elle se croyoit epouse de Jesus Christ qui lui apparaissoit) et n'ayant pas assés la charité c'est à dire la bienveillance universelle sont les antipodes de ce Caelius Secundus Curio, qui a ecrit de amplitudine Regni Coelestis, et sont prests à damner jusq'aux enfans morts sans baptême. Ce qui marque l'estrange idee qu'ils devoient avoir de Dieu, s'ils consideroient assez les suites de se qu'ils luy attribuent.>

Plut à Dieu que les Chinois n'en eussent point d'autres.

Au reste je vous supplie[,] Mon très R. P.[,] de vous souvenir des Pater en différentes langues; si on y pouvoit adjouter un petit catalogue d'autres mots fort usités ce seroit tant mieux. Item de vous souvenir de la Géographie de la Tartarie, avec les remarques sur la Carte de M. Witsen que vous ne manquerés pas d'avoir chez vous. Item de faire souvenir le P. Grimaldi et autres de me faire avoir de vieille observations Chinoises; et même quelques bonnes observations modernes, sur tout si vous en avés de l'Eclipse de l'an .... ce qui serviroit à bien établir le méridien de Pékin. Je souhaiterois aussi de savoir si on ne peut apprendre quelque chose de plus particulier sur cette ancienne conjonction de toutes les planètes, par laquelle un ancien Empereur a commencé le Cycle dont les Chinois se servent dans leur Chronologie. Je répète aussi mes prières sur la manufacture du papier de la Chine, sur la manière d'enfermer l'air dans le cuir ou dans une autre étoffe en sorte que pressé même bien fort, il ne sorte point par les pores. Item touchant les Hébreux qu'on raconte estre dans la Chine de temps immémorial, dont je crois vous avoir écrit, à fin de savoir s'il se peut, s'ils ont le vieux testament Hébreu entier ou seulement le Pentateuche et Josue comme les Samaritains; et quelle est leur écriture, si c'est la Samaritaine qui est la plus ancienne, ou celle dont les Juifs se servent encor aujourdhuy, qu'on croit avoir esté apporté de Babylone. Item s'ils ont des points et accents ou non. Et si j'ay supplié de quelque autre chose, ou vostre Révérence ou le P. Grimaldi, je le répète et vous supplie d'y penser à vostre loisir avec vos amis, comme aussi aux questions de M. Schrokius ou du feu P. Kochanski. Et de ne pas mépriser même la question que je crois avoir faite sur les maladies, entre autres si la goutte et la pierre est aussi fréquente à la Chine qu'en Europe, item la petite vérole, et même l'autre. Car toutes ces notices sont de conséquence. Item si les Chinois n'ont pas des remèdes aussi seurs contre quelques maux que le Quinquina l'est contre la fieuvre et l'Ipecacuanha contre la dysenterie. Je me souviens encor d'avoir lû dans des livres qui parlent de la Chine et si je ne [me] trompe dans l'Atlas du P. Martinius, que les Chinois ont le moyen de faire de la soye deux fois par an, dans un même endroit et des mêmes meuriers. Il seroit bon de savoir

s'il est vray et en quoy il consiste. Enfin je prie Dieu qu'il vous conserve long temps, et qu'il vous donne tousjours des bons succès dans vos beaux desseins, estant avec zèle

Mon très Révérend Père
Vostre

P. S. Je demande pardon à V. R. de m'estre aidé d'une autre main par ce que je suis assez empêché, et ne me porte pas trop bien. J'ay regardé (depuis avoir écrit et fait copier ce qui précède) les caractères de Fohy, dans le *Confutius* de Paris qu'on imprima sur les mémoires du R. P. Couplet, où je ne trouve que les 4 et les huit coua bien rangés, les 64 sont donnés dans un ordre troublé. Mais on y a adjouté des significations, supposées apparemment comme air, eau, etc. qu'on croit ou croyoit que ces figures linéaires signifient. Est ce peut estre que les caractères à l'entour du cercle imprimé que vous m'avés envoyé signifient aussi ce qui est marqué dans le Confucius de Paris? Je vous supplie de l'examiner[,] mon T. R. P.[,] et de me le faire savoir. Car je ne doute point que vous n'ayiés à Pékin ce livre imprimé à Paris.

Je diray encor à V. R. au sujet des dictionnaires Chinois que je crois d'avoir depuis ma lettre écrite trouvé icy dans la Bibliothèque du Roy de Prusse un des deux dictionnaires mentionnés dans le Catalogue des Ms. de Golius, savoir celuy qui est en Chinois et en Espagnol. Je voy que ce dictionnaire, qui est en Manuscrit, explique proprement la langue Chinoise et non les caractères, quoyque à chaque mot de la langue on adjoute son caractère Chinois. On m'a parlé autres fois d'un grand dictionnaire des caractères appellé Haipin, ou Océan; qui se trouve sans doute assez dans la Chine mais non pas expliqué dans quelque langue d'Europe. Cependant cet autre dictionnaire ou Vocabulaire plustost avec des figures des choses dont j'ay parlé dans ma précédente, et que V. R. me fait espérer me paroist curieux et commode.

Si Vos Révérences me font la grâce de me destiner quelque chose soit de physique, soit mathématique, des arts des langues ou de la Géographie, je supplie V. R. ou de le faire adresser ou de marquer bien clairement à vos amis à Paris, qu'ils me le communiquent: autrement j'auray de la peine à en profiter: et je n'ay rien encor pû apprendre en détail ou me faire communiquer de tout ce que le Très R. P. Fontenay avoit apporté; et sur quoy je solicite encor. Peutestre que ces choses ont déjà passé en d'autres mains.

Comme ce Père m'a écrit un mot de lettre de Canton après son retour, et d'une manière fort obligeante pour repondre à celle que je m'estois donné l'honneur de luy écrire, lorsqu'il estoit à Paris, j'y réplique par la cyjointe, que je supplie V. R. de luy faire rendre.

Le titre du dictionnaire Chinois-Espagnol dont je viens de parler est: *Vocabulario de letra China con la explication Castellana hecho con gran propriedad y abundancia de palabras por el Padre Don Francisco Diaz de la Orden de Predicatores ministro incansable en esto Reyno de China.*

Apropos des mulets qui engendrent dans la Tartarie on m'a suggéré un passage de Strabon qui en dit autant des mulets de Capadoce.

Le monument de Chrestiens qui ont esté dans la Chine il y a plus de mille ans que le P. Kircher a publié subsistet-il encor? Je voudrais une relation bien appuyée des témoignages Chinois mêmes pris de leur registres de ce temps pour fermer la bouche à des gens qui osent dire que les Chrestiens modernes l'ont supposé. Ce qui ne me paroist pas croyable, quand j'en considère le contenu.

Autres fois, mon très R. P. vous m'avés envoyé un pater dans la langue des Tartares Chinois, mais il me semble que vous me disiés de l'avoir formé: ainsi si celuy qui est usité parmy les Tartares Chrestiens en est différent, je vous supplie de me l'envoyer parmy les autres.

Depuis j'avois écrit cecy, j'ay trouvé dans la Bibliothèque du Roy de Prusse encor un petit dictionnaire Latin avec des caractères et mots Chinois; imprimé dans la Chine même apparemment par les soins des RR, PP. Jésuites: mais ce petit dictionnaire ne contient que les mots plus nécessaires.

Je vous supplie enfin de faire tenir la cyjointe au Très R. P. de Fontenay qui repond à celle qu'il m'a fait l'honneur d'ecrire de Canton du 15 Sept. 1701 et que j'ay receue plusieurs mois avant la vostre. Je luy envoye un Catalogue de questions, le suppliant de penser selon sa commodité de me donner des lumières là dessus, et je vous supplie d'y concourir avec luy, comme s'il estoit aussi pour vous; comme il l'est en effect.

ЛЕЙБНИЦ – И. БУВЕ
Берлин, 18 мая 1703 г.

Досточтимейший отец мой

Письмо Вашего Преподобия от 4 ноября 1703 г. из Пекина было вручено мне 1 апреля 1703 г. благодаря стараниям досточтимейш[его] о[тца] Гобьена. Я бесконечно рад узнать, что В. Пр. чувствует себя хорошо и что дела у европейцев идут хорошо в Китае, ведь успех христианской веры в этой стране важен. Однако я не могу упустить случая, чтобы [попытаться] убедить вас и ваших компаньонов приложить немного более чем прежде стараний, дабы использовать благоприятное время и раздобыть в обмен на наши [знания] превосходные знания, [какие есть] у китайцев – прежде всего в искусствах. Ибо, как я могу судить по одному кусочку (endroit) в вашем письме, доброжелательность, с которой [они] там относятся к иностранцам, очень сильно поубавится в один прекрасный день, если они сочтут, что более в них нет такой нужды. Это то место, где вы, досточт[имейший] о[тец] мой, говорите, что император, вот уже несколько лет как удовлетворенный тем знанием, которое он хотел получить [и которое получил] о нашей научной теории (Theorie de nos sciences), не позволяет более европейцам столь же свободно [как и прежде] беседовать с ним на эти темы. Так что чрезвычайно важно безотлагательно приступить к работе над историей искусств Китая [и уделить этому] столько [внимания], сколько возможно; тем более, что для них гораздо легче изучить наши науки и получить наши знания, чем нам изучать их, как потому, что наши по большей части заключаются в рассуждениях, а их – больше в опыте, так и потому, что наши по большей части открыты общественности, а китайские доступны лишь тем, кто имеет к этому отношение по роду занятий, и сохраняются путем передачи. Я не сомневаюсь, что вы могли бы с легкостью (adroitement) заинтересовать в этих исследованиях по искусству самого императора, дав ему понять, что способ усовершенствовать искусства его страны заключается в том, чтобы дать их описания, и что таким образом можно увидеть, чего недостает китайцам, и пополнить это [недостающее], обратившись к европейцам. Важно также, что бы был полный словарь или, пожалуй, несколько, образующих один полный, в котором содержались бы все иероглифы, также и относящиеся ко всякому роду занятий; и важно также для маньчжуров (Tartares), что китайцы от них ничего более не утаивают. Так что в отношении терминов, когда потребуется их объяснить, можно будет дать изображе-

ния вещей, природных или искусственных, с описанием их употребления и указанием их секретов. В особенности, мой досточтимейш[ий] о[тец], умоляю вас достать мне столь точное, сколь только можно, описание, касающееся изготовления всякого рода китайской бумаги и способов улучшения ее качества. Из чего изготовлены те ее виды, которые служат для напечатания их иероглифов? Как-то г-н ван Гельмонт – сын[2] мне говорил, что они изготовляли ее из лаков, на которых легко отпечатывали эти иероглифы, пока она была еще мягкой, но что потом она затвердевала как дерево. Это было бы удобно. Хотелось бы мне также узнать, нет ли у них каких-либо хороших способов выделывать (munier) кожу или какой-либо другой материал так, чтобы воздух и вода не могли в них проникать, и особенно воздух; ибо я пока не вижу, чтобы в Европе преуспели в этом настолько, насколько мне хотелось бы: чтобы изготовлять прочные (gros) мешки или подушки и чтобы можно было их надувать и спать на них.

Что касается дел европейских, то они приняли такой оборот, что могут заставить нас позавидовать китайцам. Смерть короля Испании породила страшную войну, в которой решается судьба Европы. Война, идущая между [русским] царем и шведским королем, еще продолжается; но так как последний вместо того, чтобы потеснить московитов, повернул свои войска против Польши, продвинувшись вглубь территории этого государства, то московиты вновь собрались с силою и не дают покоя шведским окраинам, от них незащищенным, и даже взяли Нотебург[3] – крепость, имеющую некоторое стратегическое значение. Они пытаются также расшириться на побережье Черного моря, строя новую крепость; и если бы [турецкий] султан не имел непременного желания сохранить мир после войны[4], от которой Оттоманская империя столь пострадала, и если бы он захотел уступить настояниям крымских татар, он, возможно, возобновил бы уже войну с московитами, которые, видимо, имеют цель завладеть еще каким-либо портом на Балтийском море; но здесь они встретятся с трудностями. До сих пор король Швеции был, казалось, довольно далек от установления мира с королем польским, которого он хотел бы вынудить покинуть королевство, а на его стороне практически была значительная часть поляков и литовцев[5], склонявшихся к тому же. Но, кажется, дела повернулись в другую сторону и шведский король сможет наконец решиться на договор с [польским] королем и Речью Посполитой [la Rėpublique], которых он пожелал бы сделать своими союзниками против московитов, на что я не думаю, что польский король согласится, ибо царь оказывал ему верную помощь и, насколько я могу судить, у поляков нет причины нарушать постоянный мир, вот уже несколько лет как заключенный между ними и московитами.

Но оставим на этом сии мирские дела, которые Китая не касаются, и вернемся к наукам[6]. Анализ бесконечно малых дал нам способ – мне и тем, кто продвинул мои методы далее, – решать задачи, до которых прежде геометрия не могла дойти; например, никто не определил характера цепочечной линии, которую Галилей считал параболой[7]. И так, я показал, что с помощью достаточно тонкой цепочки, подобно как у часов подвешенной за оба конца, можно получить логарифмы совсем без вычислений и с такой точностью, какую может позволить длина, толщина (тонкость) и гибкость цепочки. Не знаю также, говорил ли я о моей науке динамики[8], или [науке] о силах, где я нашел настоящий способ ее определения, выводимый a priori из высших принципов реальной метафизики и кроме того совершенно согласующийся с опытом; и где я не только нахожу неверным [положение], что количество движения сохраняется, как считали последователи Декарта (les Cartesiens), но [нахожу справедливым], что сохраняется абсолютная сила (взятая идеально), тогда как г-н Мариотт, г-н де ла Гир[9] и немного позже другие допускают, что сохраняется лишь нечто [ей] соответствующее. Я нашел также, что за один час совершается столько же работы (action), сколько и за другой, как во вселенной, так и в двух взаимодействующих и рассматриваемых изолированно телах. Но количество движущего действия довольно отличается от того, что последователи Декарта называют количеством движения. Я показываю кроме того, что сила по существу является силой телесной субстанции, и что это – *энтелехия древних*, [не зависимо от того] должна ли она быть обусловлена скоплением (concours) тел или начальным божественным определением (la premiere disposition de Dieu). Так что основываясь на рассмотрении силы я нахожу, что правы древние в противовес чересчур материалистической современной философии, с которой я согласен в том, что в телах все совершается механически, но я показываю им, что они недостаточно учитывают то, что сами принципы механизма идут от чего-то более высокого, чем просто материальное или являющееся [лишь] предметом воображения. Но обратимся к тому, что представляет один из главных сюжетов вашего письма: это – сопоставление моего двоичного счисления со схемой Фуси, который считается одним из наиболее древних царей и философов, известных на Земле, а также основателем китайского государства (Empire) и наук в Китае. Эта схема, стало быть, является одним из самых древних научных памятников, имеющихся сейчас в мире, и которому, видимо, более, чем 4000 лет; которого смысл, может быть, был уже непонятен в течение нескольких тысячелетий; случай удивительный[10], что она полностью совпадает с

моим новым способом исчисления и что надо же было, чтобы я написал вам о нем как раз тогда, когда нужно, то есть, когда вы занимались расшифровкой этих черт.

Уверяю вас, что я и сам, если бы я не установил своих двоичных чисел, я бы наверное долго рассматривал эту систему *гуа*, или черточек Фуси, не проникнув в ее назначение. Вот уже более 20 лет, как я ношу в голове это исчисление 0 и 1, в котором я вижу чудесные возможности довести науку о числах до совершенства, превосходящего все, что в ней [сейчас] есть; но я воздерживаюсь от того, чтобы открыть, что я об этом думаю, – до тех пор, пока я не буду в состоянии продемонстрировать одновременно его большую пользу[11]; но так как сотни других занятий и размышлений мешают мне над этим работать, то я наконец высказался на эту тему (хотя пока еще не в виде какой-либо печатной книги), дабы не пропала мысль, имеющая такое значение. И я восхищен, что это как раз тогда, когда вы были заняты тем, чтобы найти этому столь прекрасное применение, как расшифровка этого древнего китайского памятника. Воистину тут видится некоторая направляющая сила Провидения. И я не сомневаюсь, что как только это исчислние будет продвинуто далее, – что было бы тотчас же сделано, если бы нашлось несколько человек, обладающих способностью и склонностью над этим работать, – оно стало бы новым средством привлечения внимания императора и сановников (principaux) китайских, хотя в вашей дешифровке *гуа* Фуси было уже чем их удивить.

Я нахожу, что квадрат здесь то же самое, что и круг Фуси, и служит даже для его объяснения[12]. Ибо порядок в круге немного нарушен. Я начинаю [счет] в этом круге снизу с правой стороны, т.е. от ䷁ и ䷗[13], и т.д., или от 0 и 1, или же от 000 000 и 000 001. Ибо следует смотреть на схему, как если бы мы видели ее из центра, и начинать [считать черты] от черт, которые ближе к центру. Это показывают также иероглифы, ибо они видятся такими, какими они должны быть, если на них смотреть из центра, или если поворачивать круг так, чтобы та часть иероглифа, которая наиболее удалена от центра, была на самом верху; что [так нужно смотреть,] доказывается впрочем совпадениями [иероглифов в круге] с иероглифами квадрата, имеющими тот же вид, если так смотреть: с той точки зрения, что для круга не существует ни верха ни низа – так же как и для земного шара, где то, что наиболее удалено от центра, является и выше всего расположенным, и может быть даже и Фуси это имел в виду. Но вы, тем не менее, имели основание, досточтимейш[ий] отец мой, вписать ἄνω и κατω касательно квадрата, вписанного в этот круг.

Но возвращаясь к *гуа*, или фигурам из черточек, начинающимся от 0 и 1 внизу с правой стороны, [мы видим, что теперь] нужно подняться к самому верху правой стороны, т.е. до ䷪[14] (самая ближняя к центру черта все время будет первая), т.е. до 011111. Затем (вместо того, чтобы продолжать двигаться по кругу и перейти вверху же на левую сторону и опуститься) следует возобновить движение с левой стороны внизу и идти вверх; итак внизу с левой стороны стоит ䷖[15], т.е. 100000, потому, очевидно, что при таком расположении 0 и 32 + 0 или же 1 и 32 + 1, или 2 и 32 + 2 (которые, когда они выражены бинарно, отличаются одно [число] от другого лишь тем, что представленное черточками одно [число] начинается с — — , или 0, другое же [начинается] с —— , или 1) – будут расположены параллельно (vis a vis) по отношению друг к другу, если идти снизу вверх с той и другой стороны; а может быть [авторы схемы] хотели также, чтобы это [нарушение последовательности] несколько сбивало с толку и чтобы показать некоторое различие между кругом и квадратом[16]. Наконец, поднимаясь снизу вверх по левой стороне, мы заканчиваем счет на ䷀, т.е. на 111111, или 63.

Что касается вписанного [в круг] квадрата, то в нем соблюдается совершенно натуральный порядок, начиная с

䷁	䷗	䷆	䷒
000000	000001	000010	000001
0	1	2	3

и т.д.; причем следует заметить, что порядок чисел идет слева направо в каждой строке, или ряду, чисел, а [сами] строки, или ряды, считаются сверху вниз. Как то, так и другое, соответствует правилу (ordre), следуя которому пишут у нас в Европе, в противоположность тому, как это принято [делать] на Востоке [в целом] и в Китае [в том числе]. При этом, правда, надо считать черты в каждом числе снизу вверх, исходя, возможно, из того, как они расположены в круге, где начинают снизу и [идут] вверх. Это соответствие [строения] такого древнего памятника характеру европейского письма заставляет меня вспомнить, что я читал [уже] о том, как в очень древних [известных] восточных памятниках[17], похоже, тоже читали на европейский манер. Это случается, если не ошибаюсь, в необычной надписи (ecriture), найденной среди развалин Персеполя или Чельминара[18], где знаки письма состоят из черточек и клинышков (triangles), и она, вполне возможно относится к более раннему времени, чем время образования Персидской империи (Monarchie des Perses). Об этом древнем

памятнике говорится в сообщении Фигуэроа[19], испанского посла в Персии, и в сообщении, которое находится среди путевых заметок (recueils des voyages) покойного г-на Тевено[20], и в других [записях].

Однако вернемся к двоичному исчислению, при котором можно ограничиться лишь *ничто* (rien) и единицей. Вы вполне оценили одно из главных, полезных для веры, его применений, состоящее в том, что в нем заключен замечательный символ творения, иначе говоря — возникновение всех вещей от одного Бога и из ничего, без какого-либо предсуществования материи; и что *небытие* (Neant) не абсолютно, но относительно (respectif), то есть ограничение находится по существу в [самих] созданиях в меру их несовершенства; это ограничение является не чем иным, как отсутствием (negation) высшего развития (progres) чистой реальности, или чистого действия, что [мы и видим] в круге, ограниченном его окружностью, которая кладет ему его non-plus-ultra. И я полагаю, что образованные (savans) китайцы, когда они вполне проникнутся этим соображением и поймут в особенности метод (l'artifice) Фуси, похожий на наш, то будут весьма готовы поверить, что сей великий человек хотел также показать Господа в виде создателя творений и сотворение, которым он извлек их из небытия. Так что это может быть одним из самых значительных пунктов вашего катехизиса, взятым (tiré) у классических китайских авторов и стоящим того, чтобы разъяснить его самому китайскому императору.

Что касается полезности двоичного, т.е. с помощью 1 и 0, выражения чисел для усовершенствования науки о числах, то я располагаю доказательствами[21], которые смогут нас убедить, что это способ продвинуть оную науку гораздо далее ее прежнего состояния; ибо я нашел, что квадраты, кубы и другие степени натуральных чисел тоже образуют периоды в их столбиках, как и натуральные[22] числа, и это позволяет с дивной легкостью определять их и играючи выстраивать из них таблицы, а также исследовать отношения, какие до сих пор были неизвестны. Я нахожу даже, что все это будет чрезвычайно эффективно при выражении несоизмеримых геометрических величин с помощью серий целых чисел, приближающихся к бесконечности; чего не достает (в качестве примера) формуле круга Лудольфа фон Цейлена[23], где отсутствует правило, чтобы ее продолжать. Но не имея досуга, чтобы продолжать эти исследования, [тем более] если я не найду таких людей, у которых есть способности или охота помогать мне, я оставлю для будущих поколений преимущества, какие они смогут отсюда извлечь — более значительные, чем способны представить себе те, кто видит лишь внешнюю сторону вещей.

Что касается использования двойной геометрической прогрессии в систематизации (l'arrangement) идей, о чем также говорит В[аше] Пр[еподобие], опыт показал мне огромную пользу дихотомий для образования понятий. Правда, что дихотомии могут строиться различными способами, однако те ведут к одной и той же цели, т.е. к тем же самым видам через различные подчиненные (subaltern) роды, и именно из-за этого одни и те же термины могут принимать различные определения, совпадение которых в конечном итоге показывает, тем не менее, анализ. Я полагаю, что существует не много людей, которые поработали бы больше над систематизацией (l'ordonnance) понятий и у которых для этого был бы более совершенный аппарат. Однако при множестве занятий и отвлечений я не смогу разобраться в своем хаосе, если мне не будут помогать люди, у которых больше энергии и больше досуга, чем у меня. Тем не менее, коли Бог даст мне еще немного лет прожить, я постараюсь привести в какой-то порядок эту работу, представляющуюся мне одной из самых важных, какие можно предпринять, поскольку она даст filum Ariadnes[23a] разуму, то есть ощутимый метод (maniere) в виде исчисления, которым можно руководствоваться, будь то в рассуждении, будь то в изобретательстве.

Я подозреваю, что Фуси 64 числа (либо как таковые, либо удвоив их до 128-и, либо доведя их до еще большего количества) соотносил с терминами, которые считал самыми основными, и придавал каждому из этих терминов свой символ (caractere)[24], обозначавший также его номер или порядок (rang); и что затем из этих наиболее простых и основополагающих терминов и символов он образовывал прочие, путем добавления к ним черточек[;] но со временем эти символы изменились, как в силу общего их употребления (usage populaire), изменяющего мало-помалу начертание (как это можно видеть, сравнивая древнее письмо в каком-либо языке с современным), так и по милости тех, кто, не понимая уже ни смысла (raison) ни метода символов, приспосабливал их к своим прихотям (caprices), основывающимся нередко на метафорах или других, более поверхностных ассоциациях (rapports). Если бы мы были хорошо знакомы с историей китайской литературы, которую я хотел бы видеть в следующий раз, когда буду писать Вам, изложенной на основе серьезной критики, дабы можно было отличить древнее от современного, мы могли бы лучше судить об этом. Похоже также, что разные правители (prince) или философы производили различные преобразования в знаках письменности, желая их улучшить, но [так как они это делали] не всегда следуя одним и тем же грамматическим правилам или, так сказать, законам этимологии, то истоки в конце-концов оказались совершенно покрыты тем-

ною завесою, еще большею, чем у прерванных черт Фуси, понимание которых, нами теперь возвращенное, было утрачено. Мне бы очень хотелось узнать, что означают китайские иероглифы приставленные к каждому числу на схеме Фуси[25], и я умоляю В[аше] пр[еподобие] прислать мне объяснение, если только это не будет для Вас затруднительно. Очевидно, это будут современные объяснения или описания, выдуманные (fabriqués) за отсутствием знания их настоящего употребления, т.е. счета с помощью 0 и 1.

Если Вы находите, что нынешние китайцы не обладают знанием этого счисления, [то Вы], В[аше] пр[еподобие] можете смело указать перед самим императором и наиболее авторитетными учеными преимущества расшифровки истинного смысла схемы Фуси и его черточек (lignes brisées) благодаря новому открытию в Европе способа исчисления с помощью 0 и 1. Это то, что, на мой взгляд, не может показаться незначительным и должно вызывать у китайцев уважение к европейской науке и, следовательно, к нашей религии. Это их заставит даже обратить пристальное внимание на сокрытые пока тайны, которые предстоит еще раскрыть, и даст нам даже полную свободу поиска новой характеристики, которая предстанет вытекающей из характеристики Фуси и положит начало анализу идей и тому удивительному логическому исчислению (calcul de raison), план которого у меня есть. Эта тайная и божественная (sacrée) характеристика[26] даст нам также способ подвести китайцев к пониманию наиболее важных философских и естественно-богословских истин, дабы облегчить доступ к божественному откровению; и хотя она будет совсем новой для них и непривычной, зато – приемлемой благодаря авторитету Фуси, и станет наконец чем-то вроде языка, свойственного ученым самого высокого уровня – наиболее просвещенным и более всего почитающим Фуси; вплоть до того, что будет достойна, чтобы учреждать специальные корпусы или коллегии. Так что это открытие могло бы оказать большое влияние на всю государственность Китая, если в ваших кругах или, скорей, в Европе сумеют использовать эти возможности.

Ибо теперь, после того как мы нашли ключ к этим чертам и китайцы могут не сомневаться, что нам это удалось, мы окажемся в несравнимо большем почете у них. Характеристика, которую мы сможем построить на этой основе и которая свяжет идеи с числами, будет обладать одновременно тем достоинством, что ими (идеями) можно будет оперировать как и числами, и это превосходит все, что можно было ожидать в этой области и что немало людей полагали – не без видимого основания – невозможным. Необходим для этого также определенный склад ума, какой нелегко распознать, но кото-

рый сам за себя говорит. Посудите, Пр[еподобнейший] о[тец] мой, не должно ли это пробудить тех, кто заинтересован в усовершенствовании способностей (fonctions) человеческого духа и прежде всего в прогрессе нравственности (vertu) и истинной веры; но нынешняя война в Европе и, может быть, серьезность и сама масштабность этого открытия всеобщей характеристики оставляет у меня крайне мало надежды увидеть ее выполненной с необходимой для этого помощью, поскольку можно усомниться, что волей провидения не будет сохранение ее до других времен,, когда люди окажутся более достойными снискания милости неба.

Вы видите таким образом, Пр[еподобнейший] о[тец] мой, что для того, чтобы прийти к видам, не достаточно будет произвести несколько делений и последующих делений, ибо это не даст расчленения (analyse), которое помогло бы обнаружить видовые свойства (proprietés) через признаки (caracteres), какие будут приписываться видам на основании указанных делений. Тут необходимо еще провести в общем и целом различие между идеями неясными (confuses) и идеями отчетливыми (distinctes). Ибо признаки отчетливых понятий могут быть совершенными сразу же [при рассмотрении], но таковые у смутных понятий могут быть лишь предварительными и рассматриваться в некотором отношении к тому, что можно признать как определенное, дабы потомки усовершенствовали их, руководствуясь новым приобретенным опытом. И это соображение немаловажно, как в отношении того, чтобы не обещать выходящего за пределы нынешних человеческих возможностей и не дать повода для подозрения в пустом тщеславии, так и в отношении понимания того, что подобает делать. Что же касается цвета, то опыты с призмой показывают[27], что, кроме белого и черного, основные цвета суть желтый, синий и красный, который вместе с синим образует фиолетовый (pourpre), и что зеленый цвет – это всего лишь сочетание желтого и синего, и это обуславливается искривлением лучей при рефракции, а не смешением одних лишь черного и белого цветов. Но пусть это будет сказано к слову, и вы привели эти цвета в качестве *поясняющего примера*, и тут действует правило, гласящее: exemplorum non requiritur veritas[28]. Я бы предпочел также не перескакивать с третьей ступени на шестую[29], так как, либо такой метод не слишком хорошо обоснован, либо его не следует применять с подобными скачками без ущерба [для него]. Восемь степеней, которые придают качествам схоласты (ибо я не помню, чтобы Аристотель[30] ими пользовался), происходят от того, что, воображая, будто две стихии из четырех обладают – каждая пара – некоторым общим качеством, они решили приписать четыре степе-

ни каждой [стихии]; например, четыре степени жара – огню (как это делают химики) и четыре еще – воздуху. Некий англичанин, по имени Сьюссет (Suisset)[31], которого звали чаще всего «Счетчиком», и который жил более 300 лет тому назад, чрезвычайно навострился в усилении и уменьшении (intension et remission), т.е. в том, что касается степени качества. Но этот способ вычисления, видимо, не подходит к нашим объектам (caracteres), поскольку вещи, как и понятия, различаются не gradu tantum[32], но многими другими особенностями.

Представляется однако, что 8 *гуа*, или восемь фигур из [целых и прерванных] черт, считающиеся основополагающими у китайцев, могут создать представление, что и сам Фуси имел в виду сотворение [мира], когда выводил все из единицы и *ничто*, и что он даже довел [свой] рассказ до истории [сотворения, как это] в Бытии. Ибо 0 может обозначать бездну (le vuide), которая была прежде сотворения Неба и Земли; далее идут семь дней, каждый из которых отмечен тем, **что** было и **что** оказывалось созданным, когда начинался этот день. В начале первого дня была 1, то есть Бог. В начале второго – двойка, поскольку Небо и земля были созданы в первый день. Наконец, в начале седьмого дня уже было все; вот почему этот последний день – самый совершенный и суббота: ибо все предстает законченным и исполненным. Таким образом 7 записывается, как 111 без 0. И лишь при этом способе записи при помощи 0 и 1 можно видеть совершенство седмицы, которая почитается священной; и здесь еще то замечательно, что [данное] ее обозначение символизирует Троицу.

Мне кажется, я вам сообщал уже в письме, что один берлинский богослов, умерший несколько лет тому назад (имя его – Андреас Мюллерус[33], он – поморянин по рождению) и обладавший довольно глубоким знанием восточной литературы и вообще языков, опубликовавший также прекрасные заметки [к книге] о Китае Марко Поло, полагал, будто нашел некий ключ к китайским иероглифам, о чем и сообщил в небольшой печатной работе. Но как было известно, он запрашивал значительную денежную сумму за то, чтобы показать его. Я дал об этом знать Пр[еподобнейшему] о[тцу] Гримальди[34], который желал с ним поговорить, отправляясь из Вены в Польшу. Однако г-н Мюллерус на эту встречу не пришел. У него было немало достоинств, но он был и в высшей степени капризен. Его светлость, покойный курфюрст Бранденбургский[35] был склонен, похоже, всячески ублажать его, но он был несговорчив и удалился даже из Берлина к себе на родину. Он грозил, что сожжет свои бумаги прежде чем умереть, и говорят, что он сдержал свое слово. Не видно, чтобы ему было известно счисление, скрытое в *гуа* Фуси. Да он и не был математиком

достаточного уровня, чтобы додуматься до такого рода арифметики. В то же время, мне трудно убедить себя, что человек с такими достоинствами был способен похваляться, что обладает секретом, не имея сам хоть какой-то, по крайней мере, уверенности. Поэтому я подозреваю, что он догадывался об определенной связи обычных чисел у китайцев с их коренными иероглифами, обозначающими предметы, и возможно также сделал некоторые наблюдения относительно небольших добавлений, изменяющих коренные иероглифы, образуя производные от них, а может быть даже и сложные. Но об этом вы, В[аше] Пр[еподобие] и пр[еподобный] о[тец] Виделу, сможете судить лучше чем я. Ибо, чтобы поразмышлять над этим, мне нужно было бы иметь хорошие словари китайских иероглифов с объяснениями на каком-либо из европейских языков.

В[аше] Пр[еподобие] сообщает мне, что у вас не найти таких словарей. Но надо полагать, что их от вас утаивают. Ибо известно, что таковые есть и даже отпечатанные, насколько мне помнится. Мое убеждение основывается на «Каталоге восточных рукописей» несравненного Голиуса[36], которые были проданы с молотка в Голландии, к моему великому удивлению и сожалению, лет шесть тому назад. Они являлись национальным достоянием, способным сделать честь самому могущественному королю, и Лейденский университет должен был бы при поддержке штатгальтеров либо Ост-Индской компании сохранить его. Так вот, в этом «Каталоге», как я помню, было два китайских словаря: один на китайском и испанском языках, напечатанный, я думаю, на Филиппинах; и другой, я не помню, был португальский или фламандский. Я надеюсь, что у меня этот каталог остался, и когда я вернусь в Ганновер, я постараюсь его найти, чтобы отметить вам все с определенностью[37]. В одном из них точно имелись объяснения иероглифов, но я не могу сказать, содержались ли они в обоих словарях, или в одном из них целиком, может быть, уделено внимание китайскому языку. Мне говорили, что большая часть этих ценностей ушла в Англию.

Я не знаю, что можно сказать об иероглифах египтян, и мне трудно поверить, будто они сходны с китайскими. Ибо мне кажется, что египетские письмена более обиходны (populaire) и слишком уж бывают похожи на реальные предметы, например, животных и т.д. и, следовательно, на аллегории; тогда как китайские письмена являются, пожалуй, более философичными и кажутся основанными на соображениях более интеллектуальных — таких, какие идут от чисел, порядков и отношений; к тому же они состоят лишь из отдельных черт, каковыми не достигается никакого сходства с каким либо ви-

дом тел. Многие, я знаю, считали[38], что Китай был колонией египтян, основываясь на мнимом сходстве письменных знаков; однако нет ничего на это похожего. Существует старинная книга Гораполлона[39] о египетских иероглифах; можно также у Аммиана Марселина[40] найти, если я не ошибаюсь объяснение иероглифов на обелиске, который и теперь находится в Риме. Петр Валериан[41], о[тец] Кирхер[42] в Oedipus Aegyptiacus, Obeliscus Pamphilius и других его трудах и Лаур[ентий] Пигнориус[43] в Mensa Isiaca explicata (которые являются древним сочинением, изобилующим египетскими иероглифами и находящимся теперь, как мне стало известно, в кабинете герцога Савойского) пытались объяснить эти иероглифы. Я посоветовал бы вам обзавестись и воспользоваться этими книгами, если бы думал, что они могут как-либо помочь пониманию китайских иероглифов. Покойный монсиньор Тевено[44], библиотекарь короля, опубликовал книгу письмен, которыми некогда пользовались мексиканцы, но я полагаю, что они не имеют отношения ни к китайским, ни к египетским.

Касательно Пр[еподобнейшего] о[тца] Гримальди, о котором я говорил выше в связи с «китайским ключом» покойного монсиньора Андре Мюллера: я счастлив, что он с благосклонностью вспоминает обо мне, но меня печалит, что его здоровье не слишком крепко. Я прошу В[аше] Пр[еподобие] засвидетельствовать ему, как я чту его и как волнуюсь о его здоровье[45]. Мне наказано также передать ему привет от Пр[еподобнейшего] о[тца] Вота[46], исповедника польского короля; он только что покинул Берлин, где был совсем недолго, так же как в Ганновере, куда он сопровождал королеву Пруссии. Теперь он отправился, чтобы снова присоединиться к королю, своему властелину, чтобы помогать ему на святой неделе. Он мне сказал, что описание путешествия, посланное ему о[тцом] Гримальди, потерялось в прошлом году вместе с другими бумагами и багажом, когда армия короля Швеции смешала ряды армии польского короля, и оба монарха присутствовали, когда поляки и затем саксонцы были объяты паническим страхом. Ибо нет ничего более заразительного, чем страх. А ему было бы очень желательно, и мне тоже, получить это описание. Поэтому, если Пр[еподобнейший] о[тец] Гримальди, окажет нам такую милость, я прошу В[аше] Пр[еподобие] мне его тоже прислать, равно как и астрономические наблюдения, которые, я надеюсь, можно будет получить от него и других [наших] друзей.

То, что В[аше] Пр[еподобие] сообщает мне на двух последних страницах вашего письма касательно свидетельств поклонения Богу всевышнему и следов истинного божественного откровения (religion revelée) у древних китайцев, какие находятся в их иероглифах и их

классических книгах, мне кажется важным. Я всегда был склонен считать, что древние китайцы, как и древние арабы (свидетельство тому Книга Йова) и, может быть, древние кельты (т. е. германцы и галлы), были далеко не идолопоклонниками, а скорее почитателями высшего начала (souverain principe). Клувериус[47], несомненно человек выдающийся, считал даже в своей Germania antiqua, что у древних германцев было некоторое представление о Троице. Я не разделяю его мнения, но, в то же время, не считаю, что его следует осудить за него. И я нахожу странным, что против отцов вашего ордена было поднято столько шума, из-за того, что они писали, что древние китайцы обладали истинной религией. Что тут плохого? И даже если бы это было не так, разве это ошибка, влекущая за собой опасные последствия? Ничуть.

<Нижеследующий текст, набранный здесь петитом, зачеркнут у Лейбница>.

Дай-то Бог, чтобы это было правдой и чтобы китайцы верили в него[48]. Отодвинем пристрастия в сторону; это, надо полагать, идет от предрассудка некоторых простачков, которые очень большого мнения о себе и об особой благодати, каковой – полагают они с легкостью – наделил их Господь (почти как одна юная особа[49] в земле Люнебургской, благоразумная в остальном, но смотревшая на всех с высока, потому что считала себя женой Христа, который показывался ей), и, не будучи по настоящему сострадательными, т.е. доброжелательными ко всем, являются антиподами тому Целию Секунду Куриону[50], который написал «Об обширности царства небесного», и они готовы осудить на муки даже младенцев, умерших некрещеными. Что свидетельствует о странности представления, которое у них о Боге, если они вполне сознают последствия того, что они ему приписывают.

<Конец зачеркнутого текста>.

Дай-то Бог, чтобы у китайцев была такая вера, а не другая.

В остальном же я прошу вас, Пр[еподобнейший] о[тец] мой, не позабыть про Отче наш на различных языках; если можно было бы добавить к этому небольшой перечень других, наиболее употребительных слов, то это было бы еще лучше. А также [прошу] не позабыть о Географии Татарии с пометками на карте, сделанными г-ном Уитсеном; она у вас непременно должна быть. А также напомнить о[тцу] Гримальди и другим, чтобы прислали мне данные древних астрономических наблюдений китайцев и даже каких-либо новых [достаточно] точных наблюдений, особенно, если у вас имеются таковые относительно [солнечного] затмения ... года, что поможет точно опре-

делить меридиан Пекина[51]. Мне бы еще хотелось узнать, нельзя ли получить какие-либо более конкретные сведения о том соединении всех планет в древности, от которого один из древних императоров начал [отсчитывать] цикл, которым китайцы пользуются в своей хронологии. Я повторяю также мои просьбы насчет изготовления бумаги в Китае и о том, как можно держать воздух в коже или в каком-либо другом материале, так чтобы, даже если очень сильно надавливать, он не выходил из пор. А также – касательно древних евреев[52], которые, как рассказывают, находятся в Китае с незапамятных времен, о чем я думаю я вам писал, чтобы узнать, если возможно, полный у них ветхий завет древнееврейский или только Пятикнижие и Книга Иисусова (Josue), как у самаритян; и какая у них письменность: является ли она самаритянской, которая наиболее древняя, или какой пользуются евреи еще и по сей день и которая считается пришедшей из Вавилона. А также – ставят ли они точки и ударения или нет. И если еще о чем-то я просил вас, ваше Преподобие, или о[тца] Гримальди, я повторяю эти просьбы и прошу вас вспомнить о них на досуге с вашими друзьями и также о том, о чем спрашивали г-н Шрокиус или покойный о[тец] Коханьски. И не оставить без внимания даже такой вопрос, который, как мне кажется, я задавал насчет болезней и в том числе: так ли часто в Китае встречаются астма и [моче]каменная болезнь, как в Европе, а также оспа (petite verole) и даже еще одна болезнь с похожим [французским] названием. Ибо все такие сведения немаловажны. А также, нет ли у китайцев от некоторых недугов средств, столь же надежных, как хина[53] от лихорадки и как ипекакуана[54] от дизентерии. Мне также помнится, что я читал в книгах, где говорится о Китае и, если не ошибаюсь, в Атласе о[тца] Мартиниуса[55], что китайцы владеют способом производить шелк дважды в году на том же самом месте и от тех же шелковиц. Хорошо бы узнать, так ли это, и в чем он состоит. И последнее, я молю Бога, чтобы он хранил вас долгие годы и чтобы он посылал вам всегда непременную удачу во всех ваших благих начинаниях и сохраняя усердие,

Пр[еподобнейший] о[тец] мой
Ваш

P.S. Прошу у В[ашего] Пр[еподобия] прощения, что пришлось отдать переписать другой рукой, потому как есть достаточно помех и я не слишком хорошо себя чувствую. Я посмотрел (после того как написал и велел переписать то, что выше) на символы Фуси в «Конфуции», вышедшем в Париже и напечатанном по запискам Пр[еподобнейшего] о[тца] Купле, и нашел, что только 4 и восемь *гуа* распо-

ложены правильно, 64 же [гексаграммы] даны в спутанном порядке[56]. Но к ним прибавлены обозначения[57], предположительно, воздуха, воды и т. д., которые, как считают или считали, обозначаются этими линейными символами. Может быть и иероглифы, идущие по печатному кругу, которые вы мне прислали, тоже обозначают то, что отмечено в парижском «Конфуции». Я прошу вас внимательно просмотреть его, Пр[еподобнейший] о[тец] мой, и дать мне об этом знать. Ибо я не думаю, чтобы у вас, в Пекине, не было этой книги, напечатанной в Париже.

Еще скажу В[ашему] Пр[еподобию] насчет китайских словарей, что я нашел, кажется, – после того, как написал это письмо, – здесь в библиотеке короля Пруссии один из двух словарей, указанных в Каталоге г-на Голиуса[57a], а именно тот, который на китайском и испанском языках. Я вижу, что этот словарь, который рукописный, дает, в сущности, объяснения китайских слов (la langue Chinoise), а не иероглифов, хотя к каждому слову языка прибавляется китайский иероглиф. Мне как-то говорили про большой словарь иероглифов, называемый «Хайпянь»[58], или «Океан [слов]», который несомненно есть в Китае и в достаточном количестве, но не объяснен ни на одном европейском языке. Тем не менее, этот другой словарь или, скорей, вокабулярий с рисунками предметов, о котором я говорил еще раньше и насчет которого вы, В[аше] Пр[еподобие], меня обнадежили, мне кажется любопытным и удобным.

Если В[аши] Пр[еподобия] окажут мне милость и отложат для меня что-либо или по физике или по математике, языкознанию (des arts des langues) или географии, я очень прошу В[аше] Пр[еподобие] либо отправить мне по адресу, либо точно указать вашим друзьям в Париже, чтобы они мне это передали: иначе мне будет трудно этим как-либо воспользоваться, и мне не удалось ни узнать по-настоящему что-либо о том, что привез Пр[еподобнейший] о[тец] Фонтанэ, ни добиться, чтобы мне об этом сообщили; о чем я все еще хлопочу. Возможно, все это уже попало в другие руки.

Так как отец этот написал мне несколько слов письмом из Кантона[59] по возвращении и проявил чрезвычайную обязательность, ответив таким образом на письмо, которое я имел честь написать ему, когда он был в Париже, я посылаю ему прилагаемый к сему ответ, каковой умоляю В[аше] Пр[еподобие] ему передать.

Заглавие китайско-испанского словаря, о котором я говорил, следующее: *Vocabulario de letra China con la explication Castellana hecho con gran propriedad y abundancia de palabras por el Padre Don Francisco Diaz de la Orden Predicatores ministro incansable en esto Reyno de China*[60].

Относительно мулов, которые плодятся в [степях Монголии и] Туркестане (dans la Tartarie), мне указали на высказывание Страбона, который говорит то же самое о мулах Каппадокии.

Стоит ли еще христианский памятник[61], который был поставлен в Китае более чем тысячу лет тому назад и который опубликовал о[тец] Кирхер? Мне бы хотелось получить подтверждение (relation), основательно подкрепленное свидетельствами самих китайцев, взятыми из их летописей того времени, чтобы я мог заставить замолчать тех, кто смеет говорить, что нынешние христиане это придумали. Такое мне кажется невероятным, учитывая его содержание.

В прошлый раз вы, Пр[еподобнейший] о[тец] мой, прислали мне «отче наш» на языке китайских татар, но мне кажется, вы говорили мне, что составили его; поэтому, если та молитва, которая в ходу у тюрков-христиан, от нее отличается, я вас убедительно прошу прислать мне ее вместе с другими.

После того, как я это написал, я нашел в библиотеке короля Пруссии еще небольшой словарь по-латыни[62] с китайскими иероглифами и словами, отпечатанный в самом Китае, очевидно, усилиями Пр[еподобных] о[тцов] иезуитов. Но этот словарик содержит лишь самые необходимые слова.

Наконец, я вас очень прошу вручить прилагаемое к сему Пр[еподобнейшему] о[тцу] де Фонтанэ как ответ на его письмо[63], которое он оказал мне честь написать из Кантона 15 сент. 1701 г. и которое я получил за несколько месяцев перед вашим. Я послал ему перечень вопросов с просьбою не отказать, если это не будет в тягость, осветить их для меня. И я вас тоже прошу убедительно присоединиться к нему в этом, как если бы они были обращены и к вам, как оно и есть на самом деле.

Примечания

1 По изданию: Leibniz korrespondiert mit China. P. 179 – 196.

2 Гельмонт Франциск Меркурий ван (1618 – 1690) – нидерландский философ и алхимик, веривший по примеру Пифагора в переселение душ (см. Лейбниц Г.В. Соч. в 4-ч т.т. Т. 1. М., «Мысль», 1982. С. 374). Его учение о монадах оказало влияние на Лейбница.

3 Город в месте выпадения Невы из Ладожского оз., носивший названия: Орешек (с 1323 г.), Шлиссельбург; ныне Петрокрепость.

4 Австро-турецкая война 1683 – 1699 г.г.

5 В тексте – Lithuaniens.

6 Ср. письмо от 15 февр. 1701 г. выше.

7 О параболах Галилея говорится в одном раннем, биографическом наброске Лейбница (см. Соч. в 4-х т.т. Т. 3. М., «Мысль», 1984. С. 411). У Галилея – в Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze (Leiden 1638; также издание Torino 1958). См. также: «Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки». – Галилей, Галилео. Соч. Т. 1. М. – Л., ГТТИ, 1934.

8 Об этом у Лейбница в Specimen dynamicum, вышедшей в апреле 1695 в лейпцигском журнале «Acta Eruditorum», S. 145 – 157.

9 См. также «Опыт рассмотрения динамики...». – Лейбниц. Соч. в 4-х т.т. Т. 1. С. 253. Эдм Мариотт (1620 – 1684) – французский физик, один из основателей и первых членов Парижской Академии наук; его труд – Traité de la percussion ou choc des corps. Paris 1673. Филипп де ла Гир (1640 – 1718) – французский астроном и математик, последователь Декарта в геометрии. Известно его сочинение «Nouvelle Méthode de géométrie pour les sections des superficies coniques et cylindriques» («Новый геометрический метод сечений конических и цилиндрических поверхностей»), 1672. Лейбниц имеет в виду труд де Ла Гира – Traité de mechanique. Paris 1675.

10 Ср. «Explication de l'Arithmetique binaire». – в кн.: Leibnizens mathematische Schriften. Hrsg. v. C.J. Gerhardt. B. VII Abt. 2. Halle, 1863, p. 226. Р. Видмайер ссылается также на письмо Лейбница к К.М. Вота от 3 апр. 1703 г. в изд. Цахера (Zacher Hans J.): Die Hauptschriften zur Dyadik von G.W. Leibniz. F. a. M., 1973. C. 287.

11 Широкое применение двоичная система исчисления получила во второй половине XX столетия в электронно-вычислительной технике и компьютерном программировании, конкретно: при кодировании буквенных и иных символов (на которых строятся языки программ). Лейбниц же искал непосредственную пользу от своего детища – в систематизации научного знания, которая , как он понимал, открыла бы захватывающие перспективы наблюдательному и пытливому уму, облегчила бы каждому исследователю усвоение знания одновременно в нескольких областях. Прежде всего он надеялся приложить свое открытие к логике и тогда убедить образованную публику в его полезности. То, что сразу нашлась параллель, заставляющая повернуться к древности, придало вес самому открытию. «Аналогия между двоичными числами и гексаграммами Фуси» – замечает Р. Видмайер, – «продемонстрировала «пользу» и обеспечила возможность опубликования этого открытия в «Mémoires de l'Académie des Sciences»». Ряд двоичных чисел Лейбница действительно является ключом к символам китайской «Книги Перемен». Не потому, чтобы каждая гексаграмма в отдельности стала понятней, благодаря замене прерванных черт нулями, а полных – единицами: закономерности нагляд-

ней выражены в древних начертаниях. А потому, что становится ясно, на какой основе – на основе последовательного ряда символов – строятся их порядки. Далее открываются возможности нахождения правил преобразования исходных порядков в производные, какие встречаются у китайцев.

12 Т.е. в квадрате те же символы, или числа, что и в круге, и, в сущности, в том же порядке. «Нарушение» последовательности состоит в том, что половины ряда в круге идут навстречу друг другу; числа в них возрастают или убывают в противоположных направлениях, так, чтобы суммы диаметрально противоположных чисел были одинаковы (= 63).

13 В прямой последовательности чисел это – *гуа* 24 «*Фу*», на которую Лейбниц здесь смотрит извне круга.

14 Следовало поставить ䷫ «Гоу». Это и есть гексаграмма, которую имел в виду Лейбниц; ср. примеч. выше.

15 Следовало поставить ䷗, аналогично двум предыдущим случаям.

16 Речь идет о расчленении последовательности чисел по середине ряда. Правильней было бы, полагает Лейбниц в момент написания письма, продолжить ряд от верха круга вниз налево и сомкнуть конец и начало внизу. Но тогда интервал между двумя соседствующими внизу числами (0 и 63) был бы максимальным; это и был бы настоящий разрыв. И чтобы сохранить постепенность (или непрерывность) движения, необходимо в таком случае, дойдя до конца ряда чисел в порядке их возрастания, сменить направление и считать по убывающей, т.е. совершая маятниковое движение. В то время, как представленное на древней схеме расположение позволяет двигаться по спирали: дойдя, например, от 63 до 32 в нижней части круга, мы поднимаемся по синусоиде, проходящей через центр круга, к 31-у и опускаемся по правой стороне круга вниз до 0; затем меняем направление и проходим весь путь обратно. Либо, не меняя направления, мы можем подняться от 0 к 63-м по синусоиде, смещенной относительно предыдущей на $5\,^5/_8{}^\circ$, и повторить предыдущий цикл. Любые два числа, диаметрально противоположные на круге, в сумме дадут 63.

17 «Предположительно, Лейбниц имеет в виду египетские, иранские и древнееврейские письменные памятники» (примеч. Р. Видмайер).

18 Видимо, речь идет о Бехистунской и других ахеменидских надписях VI – IV в.в. до н. э., дешифрованных лишь в XIX – XX в.в. Первые клинописные таблички доставил в Европу Пьетро дела Валле (1576 – 1652). У руин Персеполя и в окрестностях он был в окт. 1622 г. Его «Gli viaggi in Persia» в 2-х ч.ч. вышли в 1658 г.; в англ. перев. – в 1665 г. F.H. Weissbach ссыл. на изд. «Reise-Beschreibung in die Orientalische Länder». 3. Theil. S. 135. Genf, 1674. Очевидно, Лейбниц имел возможность ознакомиться с его описаниями и материалами. Чегильменар (Chihil ménare) – «сорок колонн» дворца в Персеполе.

19 Дон Гарсиа да Сильва-и-Фигуэроа (ок. 1574 – 1628), путешественник и испанский дипломат с миссией в Персии; составил описание своего пребывания там и путешествия. Во французском переводе: «L'ambassade de don Garcia de Silva et Figueroa en Perse» (Париж, 1664).

20 Тевено Мельхиседек (1620 – 1692), французский ученый и путешественник, основатель Академии наук в Париже. Есть его труд: «Relations de divers voyages curieux qui n'ont point été publiés» в 2-х т.т. (Париж, 1663 – 1673 /1672 ?/). Очевидно, документ, о котором говорит Лейбниц, попал к Мельхиседеку Тевено от его племянника, Жана де Тевено (1633 – 1667), бывавшего в Персеполе и Накш-и-Рустаме (в частности, в сентябре 1665 г).

21 Р. Видмайер здесь ссылается на «Demonstratio, quod columnae serierum exhibentium potestates ab arithmeticis aut numeros ex his conflatos, sint periodicae» – в кн.: Leibnizens mathematische Schriften. Hrsg. v. C.J. Gerhardt. Bd. VII Abt. 2. Halle, 1863, p. 235 – 238. Герхардт указывает, что на черновике (Entwurf) наброска этой статьи есть пометка Лейбница: Berolini Novembr. 1701. Haec Dn. Angicourt demonstravi (Берлин, ноябрь 1701. То, что доказал г-н Ангикур). См. также Письмо о китайской философии Н. Ремону. – В изд. Gottfried Wilhelm Leibniz. Zwei Briefe über das Binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie. Belser-Presse, MCMLXVIII (1968). P. 128 со ссылкой на работу Дангикура: «De periodis columnarum in seriae numerorum progressionis Arithmeticae Dyadicae expressorum» («О периоде столбцов, выраженном серией чисел прогрессии двоичной арифметики») < par P. Dangicourt dans «Miscellanea Berlinensia», I (1701), p.p. 336 - 378. Письмо Ремону в русском переводе см. ниже, а также в журн. «Вопросы философии». 1999, № 12.

22 Т.е. натурального ряда.

23 Цейлен (Ceulen), Лудольф ван (1539 – 1610) – математик и военный инженер, преподавал в Лейдене; вычислил число π сначала по 20-й (в: «Van de Circkel daarin geleert wird te finden de naeste proportie des Circkels-diameter tegen synen Omloop». Delft, 1596), а затем по 52-й знак десятичной дроби («De arithmetische en geometrische fondamenten». Leiden, 1615).

23а Нить Ариадны (лат.).

24 Очевидно, речь идет об иероглифах.

25 Иероглифы на схеме, полученной Лейбницем от Буве, представляют собой наименования гексаграмм (*гуа мин*) «Книги Перемен», где и *гуа* (начертания) и наименования идут в иной, чем здесь, последовательности.

26 В продолжение всей своей жизни Лейбниц надеется создать систему универсальных символов и понятий (characteristica universalis, ars characteristica). «...Существует исчисление более важное, чем выкладки арифметики и геометрии, исчисление, которое связано с анализом идей» – пишет Лейбниц, полемизируя с П. Бейлем. – «Им должна быть универсальная характеристика, создание которой представляется мне одной из важнейших задач, которую только можно поставить». (Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х т.т., Т. 1. С. 344).

27 И. Буве полагает возможным вывести полную цветовую гамму и множество оттенков из черного и белого цвета различной интенсиности и пропорции. Как замечает Р. Видмайер, Лейбниц здесь подразумевает «Письмо сэра Исаака Ньютона, содержащее его новую теорию света и цвета» Генри Ольденбургу («Philosophical Transactions. № 80 от 19 февр. 1671/72 г. С. 3075 – 3087).

28 Примеров не требует истина (лат.). Р. Видмайер указывает также на фрагмент, изданный Кутюра и представляющий тоже, вероятно, часть письма: «В примерах, которые являются поясняющими, а не доказательными, имеет место правило, которое гласит: «Истина не требует примеров». Этим различением я ответил Пр. о. Буве, который употребил в качестве примера цвета, каковые он образует из белого и черного, чтобы составить восемь для объяснения линейных символов Фуси. Я ответил, что если даже в действительности цвета не происходят из одного смешения белого и черного, этого примера, однако, достаточно для пояснения, и – так как нет иной цели – истине не требуется примеров. Апрель, 1703 г.» Очевидно, этот датированный фрагмент может служить уточнению даты ответа Лейбница на письмо И. Буве.

29 Т.е. не образовывать шестизначных двоичных чисел путем сочетания трехзначных. Следует заметить, однако, что в ряду чисел и при таком («башенном») алгоритме постепенность не нарушается (значения первых восьми шестизначных чисел те же, что и трехзначных, которых всего восемь). Трехзначные символы можно рассматривать как основу восьмеричной системы, а двухзначные – как основу четверичной. В таблице Фуси как раз можно наблюдать гармонию такого порядка сочетаний.

30 Концепция «восьми степеней различия» качеств, упомянутая в письме Буве Лейбницу, должна сначала пониматься в смысле «удвоения» качеств при соотнесении их – попарно – с началами: вода (холод и влажность), огонь (тепло и сухость), воздух (тепло и влажность), земля (холод и сухость). Таким образом получаются две степени тепла и столько же холода, сухости, влажности. Здесь действительно всегда существует пара стихий, обладающих общим для них свойством: тепло (огонь и воздух), сухость (огонь и земля), холод (вода и земля), влажность (вода и воздух). Ассоциация цвета и качеств запечатлелась, однако, в сознании Лейбница. Ср. в «Теодицее»: «... Можно думать, что идеи теплоты, холода, цвета и прочего воспроизводят только малые движения, возбуждаемые в органах, когда мы ощущаем эти качества, хотя многочисленность и малая величина этих движений препятствуют отчетливому воспроизведению их. Это почти то же, что бывает, когда мы не различаем голубого и желтого цвета, смешивающихся в представлении, как это бывает при составлении зеленого цвета; между тем, как под микроскопом кажущееся нам зеленым представляется составленным из желтого и голубого цвета» (Соч. в 4-х т.т. Т. 4. С. 364).

31 Ричард Сьюссет (Suisset), также Сьюзет (Suiseth), или Суайнхед (Swinehead), английский ученый, натурфилософ; считается автором сочинения «Liber calculationum» (ок. 1340 – 1355 г.г.); известно также издание: «Opus aurem calculationum (ex recognitione Joan Tollentini Veronensis)». Papiae (Павия), 1498. Сьюссет широко применял математику в физике.

32 Степенью только (лат.).

33 Мюллер Андреас (1630 - 1694), поморянин; рано проявил интерес к изучению древних языков, особенно увлекался восточными языками и более всего китайским; выпустил целый ряд работ по синологии, в частности: «Imperii sinensis nomenclatorem geographicum», «Basilicon sinense», «Propositio clavis Sinicae», 1671 г., в изд. Т.З. Байером (Theophil Sigfried Bayer) см. *Museum Sinicum, in quo Sinicae linguae et literaturae ratio explicatur.* Petropoli 1730. Т.1,1. S. 182 – 187. Известна его книга «Marcus Paulus Venetus: De regionibus orientalibus» (Кёльн, 1671).

34 Р. Видмайер дает здесь ссылку на «Novissima Sinica», Предисловие, § 18.

35 Курфюрст Бранденбургский Фридрих – Вильгельм, восточную коллекцию которого хранил в Берлине А. Мюллер.

36 Голиус (Gohl) Якоб (1596 – 1667) – голландский востоковед, ученик и преемник Эрпениуса (Herpenius) по кафедре арабского языка в Лейденском университете. Упом. (на 1642 - 1643 г. г.) в кн.: Стори Ч.А. (Storey С.А.) Персидская литература. Био-библиографический обзор. М., 1972. Ч. 1. С. 526. Главный его труд: Lexicon Arabico-Latinum. Leiden, 1653. Название каталога, о котором говорит Лейбниц: «Catalogus insignium in omni facultate linguisque Arabica, Persica, Turcica, Chinensi, etc. Librorum MSS quos D. Jacobus Golius dum viverit... collegit. Lugduni Batavorum 1668 et 1696».

[37] В каталоге Голиуса (см. примеч. 36 выше) под №4 значится: *Thesaurus rarissimus, in quo explicatur ultra 10 000 Characteres Chinensium lingua Hispan[iensi]*. In fol., carta serica; под № 5: Vocabularium in quo characteres Chinenses Latinis litteris expressi [lingua] Lusitan[a] explicatur. In fol., carta serica. И под № 6: Vocabularium Hispanico Sinense cum annotat[ionibus] J. Golii. Item libellus Hispanicus de pronuntiatione charact[eres] Chinensium. In octavo, carta serica.

[38] Р. Видмайер ссылается на Joh. Terrentii Epistolium... cum commentatiuncula Joh. Kepleri, Sagani Silesiae 1630 С 3; Martino Martini. Sinicae historiae, decas prima 1 lib., S. 10; Athanasius Kircher: Oedipus Aegyptiacus (в 3-х т.т.). Roma 1652 – 1655. III. P. 8 – 21; его же China... illustrata. Amsterdam, 1667. P. 225 – 237.

[39] Гораполлон, также Орион, или Орус; жил в IV в. н.э. в Фивах, учил риторике и оставил большой трактат об иероглифах (Б.А. Тураев. История древнего Востока. Л., 1936. Т. 1. С. 21 – 22).

[40] Аммиан Марцеллин (IV в. н.э.) – позднеримский историк, родом предположительно из Антиохии в Сирии. Служил при Константине II (Флавии Клавдии) в имп. лейбгвардии и участвовал в 363 г. в походе Юлиана Отступника в Персию. Труд А.М. – «Rerum gestarum libri XXXI» – сочетает истории императоров, воспоминания, литературные отступления и научные экскурсы. Сохранились лишь XVIII последних книг, если предыдущие были действительно написаны. Лучшим считается издание Gardthausen'a (Leipzig, 1875).

[41] Валериано, Джованни Пьетро (1477 ? – 1558) – поэт и писатель, автор большого числа сочинений филологических и о древностях; его «Hieroglïphica» была выпущена в 1556 г. в Базеле (Bâle).

[42] Афанасий Кирхер (1602 – 1680) – оставил труды, как в области естественных и точных наук, так и по языкознанию. Лейбниц называет работу: «Obeliscus Pamphilius, hoc est Interpretatio nova et hucusque intentata Obelisci Hieroglïphici (Памфилийский обелиск, или новый, до сих пор неизвестный перевод обелиска с иероглифической надписью)...». Рим. 1615.

[43] Пиньориа (Pignoria), Лоренцо (1571 – 1631) – итальянский знаток и ценитель древностей. Главное его сочинение: «Vetustissimae Tabulae aenae hierogliphicis, hoc est sacris Aegyptiorum litteris caelatae accurata explicatio» (Венеция, 1605). 3-е изд., под назв. «Mensa Isiaca» осуществлено в Амстердаме в 1669 г.

[44] Melchisedech Thevenot. Histoire de l'Empire Mexicain... . – В его кн.: Relations de divers voyages curieux. P. 4, (2). Paris, 1672. Об авт. см. примеч. 20 выше.

[45] В рукописи далее зачеркнутый пассаж: «при том, что что он не в состоянии был оказать мне любезность, на которую позволил надеяться». Ср. письмо [3] с перечнем вопросов, на которые Лейбниц надеялся получить ответ от Гримальди, и письмо [13] в кн.: Leibniz korrespondiert mit China (см. примеч. 36 Р. Видмайер к наст. письму).

[46] Вота, Карло Маурицио (1629 – 1715). Р. Видмайер ссылается здесь на кн.: Zacher H. J. Die Hauptschriften zur Dyadik von G. W. Leibniz. Ein Beitrag zu Geschichte der Binären Zahlensystems. Fr. a. M., 1973. S. 118, n. 225.

[47] Клувериус (Филипп Клювер; (1580 – 1623) – географ. «Germania antiqua» вышла в свет в 1630 г. в Лейдене; есть ссылка на более раннее издание (1616 г.), см. П. Джеймс, Дж. Мартин. Все возможные миры. История географических идей. Перев. с англ. М., «Прогресс». 1988. С. 144. Есть далее шеститомный труд Клювера: «Introductionis in universam geographiam...». Leiden, 1624.

[48] Т.е. в высший принцип.

[49] Розамунда Юлиана (род. в 1672 г.) из Ассебурга близ Вольфенбюттеля.

50 Курион, Целий Секунд (1503 – 1549) – итальянский гуманист, протестантский теолог. Книга, которую Лейбниц упоминает также в «Теодицее» (см. Соч. в 4-х т.т. Т. 4. С. 142), – «De amplitudinae regni Coelesti (Об обширности царства небесного)».

51 Это замечание Лейбница – свидетельство интенсивной работы по созданию системы географических координат и становления астрономической геодезии.

52 Подробно эта тема изложена Р. Видмайер на с. 262 монографии: «Leibniz korrespondiert mit China». Гипотеза связана с представлениями о Гермесе Трисмегисте.

53 Хинин (лекарственное средство от малярии); на языке кечуа – «кинкина» – кора хинного дерева (Chinchona succurubra).

54 Ипекакуана (португ. Ipecacuanha) – «рвотный корень», также – Radix brasiliensis (бразильская, или индейская сушеница).

55 Мартино Мартини (1614 - 1665) – иезуит, миссионер в Китае. Был направлен в Рим, чтобы добиться поддерж. усилий миссии и ее отношения к кит. обрядам. В результате папой Александром VII была издана булла (в 1657 г.), допускающая китайские обряды почитания Конфуция и жертвоприношения предкам. Ранее, при папе Иннокентии X эти церемонии были осуждены. Спор, однако, не был решен окончательно (см. наше прим. 5 в «Письме Н. Ремону»). М. Мартини составил геогр. атлас – «Novus Atlas Sinensis» (Амстердам, 1655 г.). Место в «Атласе», на которое ссылается Лейбниц, – в «Предисловии, обращенном к читателю». С. 4, ст. 2; то же в его «Sinicae historiae decas prima» (Мюнхен, 1658). Гл. 5. С. 93. См. Leibniz korrespondiert mit China. S. 197, n. 45.

56 Купле (Couplet), Филипп (1628 – 1692) – бельгийский миссионер в Китае (с 1659 по 1680 г.); среди его сочинений – «Confucius, sinarum philosophus sive scientia sinica latine exposita» (Paris, 1687), содержащее краткое изложение естественной теологии китайцев, истории и нравов этого народа, перевод приписываемых Конфуцию произведений, таблицу древних китайских иероглифов и т. д. Символы «Книги Перемен» представлены на с. 41 и 44 (см. Leibniz korrespondiert mit China. Примеч. 46 к данному письму). Купле, судя по замечанию Лейбница, приводит 64 гексаграммы в той последовательности, в какой они представлены в «Книге Перемен». Буве прислал Лейбницу схему с расположением, получившим известность в XI в. н.э., благодаря сунскому конфуцианцу Шао Юну. Расположение это, однако, китайская традиция относит к легендарному правителю древности и мудрецу Фуси, и есть основания полагать, что оно действительно уходит в глубокую древность. Так, найденная в 1973 г. в Мавандуе (Чанша), датируемая II в. до н. э. версия «И цзина» содержит расположение, производное от порядка Фуси (см. : В.М. Яковлев «О порядке чисел-символов (*гуа*) в мавандуйском варианте «Книги Перемен»». – Разум и вера. Межвузовский сборник. Петрозаводск. 1998. С. 119 – 133). Мы находим также, что расположение гексаграмм в Чжоском «И цзине», сильно разрушенное временем, так же является производным от правильного (соответствующего натуральной последовательности двоичных чисел) порядка Фуси – Шао Юна.

57 Иероглифы над *гуа* или рядом с ними означают наименования *гуа*, но не являются родовыми понятиями, как надеялся Лейбниц.

57a См. примеч. 37 выше.

58 «Лейбниц упоминает, имея в виду Гримальди, снабженный рисунками словарь, под названием «Mare magnum», о котором он слышал и сам (ср. Leibniz korrespondiert mit China, письмо под № 7, примеч. 7). Он связывает «mare magnum» с «Хай пянь» в письме № 16, примеч. 5 [там же]. Остается лишь указать предположительно на следующую возможную связь (и здесь мне следует поблагодарить проф. Мартина

Гримма): Словарь «Цзы хуэй» **dz** («Собрание иероглифов») Мэй Ин-цзо **ea** (1553 – 1619) был в 1615 г. завершен в рукописном виде и в 1671 г. мог быть напечатан. Из-за сходного для европейского уха произношения названий «Цзы хуэй» и «Цзы хай» **eb** («Море письмен») Лейбницу, возможно, так назвали этот словарь» (примеч. Р. Видмайер).

59 Письмо из Кантона от 15 сент. 1701 г. (см. Leibniz korrespondiert mit China, p. 145 – 147).

60 «Словарь китайских слов с объяснением по-испански, подготовленный с большой тщательностью и при обилии словарных единиц отцом Доном Франсиско Диасом Ордена Проповедников, неутомимым служителем в этом китайском государстве».

61 «Несторианская стела из Сианьфу, найденная в 1625 г. поблизости от столицы Танской империи Чанъани, содержит текст, написанный китайским и сирийским письмом и излагающий историю несторианской церкви в Китае; последняя получила свое название по имени Нестория (ок. 385 – 451) – епископа Константинопольского. По этим признакам, стела была воздвигнута в 781 г. н.э. Ср. Afanasius Kircher: China ... illustrata, P.I. Amsterdam, 1667.» (Примеч. Р. Видмайер).

62 В каталоге Голиуса под № 5 значится: Vocabularium in quo characteres Chinenses Latinis litteris expressi Lusitan. Explicatur (Словарь, в котором китайские иероглифы переданы португальскими буквами); in fol. Carta serica (примеч. Р. Видмайер).

63 См. выписку из письма Лейбница де Фонтанэ в кн.: Leibniz korrespondiert mit China, p. 196 – 197 (письмо [49a]).

ЛЕЙБНИЦ О БИНАРНОЙ СИСТЕМЕ ИСЧИСЛЕНИЯ

DE DYADICIS[1]

§ 1. Definitio. Numerus dyadice expressus est dcba, si idem significet quod simul

simti { a, b0, c00, d000 } et b0 idem sit quod bis b et c00 idem quod bis bina c seu quater c, et d000 idem

quod bis quaterna d seu octies d, et ita porro.

§ 2. ltaque 10 est 2, et 100 est 4, el 1000 est 8, et 10000 est 16, et ita porro. Patet ex praecedenti, si pro a, b, c, d ponatur 1, 1, 1, l. et generaliter Numerus progressionis Geometricae a binario incipientis exprimitur dyadice per unitatem tot nullitatibus praefixam, quot sunt unitates in progressionis Geometricae exponente seu $2^e = 10^e$, Tabulaque ita stabit:

1	$1 = 2^0$
10	$2 = 2^1$
100	$4 = 2^2$
1000	$8 = 2^3$
10000	$16 = 2^4$
100000	$32 = 2^5$
1000000	$64 = 2^6$
10000000	$128 = 2^7$
100000000	$256 = 2^8$
1000000000	$512 = 2^9$
10000000000	$1024 = 2^{10}$

§ 3. Omnis Numerus dyadice potest exprimi, nullas alias adhibendo notas quam 0 et 1. Nam cum omnis numerus fiat additione continua unitatum, et unitas unitati addita faciat 10, ut nempe 0 scribatur in sede ultima, et 1 in penultima seu penultimae addatur, ibi ergo scribetur, si illic sit 0 seu si vacet.

11
. . 1
.100

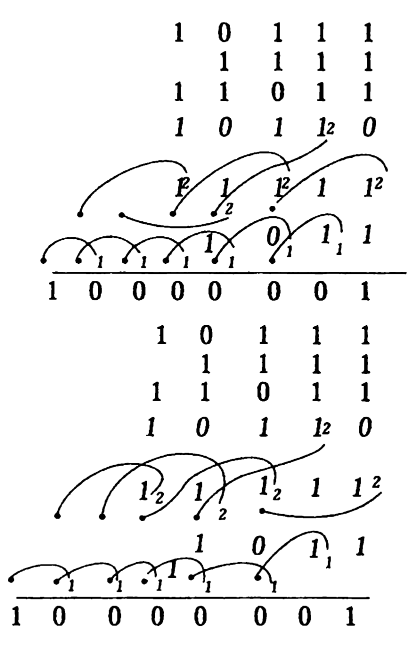
Sed si ibi jam 1 inveniat, rursus mutabit in 0 facietque tantum 1 addi in antepenultima, ut prius in penultima, et ita porro de sede in sedem. Unde patet, si semel incipiamus ab 1, uti faciendum sane est, non posse alias prodire nolas quam 0 et 1, promota tantum sede.

§ 4. Quoties unitas transferenda seu addenda est sedi sequenti ex praecedente, memoriae ergo in sequenti sede notetur punctum, verb. gr. si 11 et 1 (seu 3 et 1) in unum addi debeant, utique in sede ultima 1 et 1 est 10, scribatur 0, notetur 1 per punctum in sede sequenti. Rursus in sede penultima 1 et l (nempe quia punctum ibi significat I) fiet 10, scribatur 0 et notetur 1 in sede antepenultima. Jam in sede antepenultma non est nisi punctum seu unitas translata, quod significat 1 et fiet 100.

§ 5. Exhibeatur Generatio Numerorum per additionem unitatis continuam ab 1 ad 16:

0	0
1	1
1	
1	
10	2
1	
11	3
.1	
100	4
1	
101	5
.1	
110	6
1	
111	7
. .1	
1000	8
1	
1001	9
.1	
1010	10
. .1	
1011	11
1	
1100	12
1	
1101	13
.1	
1110	14
1	
1111	15
1	
10000	16

§7. Generalis praxis Additionis. Si sint quotcunque unitates in una sede expressae numero dyadico edcba, pro quavis ex his notis a, vel b, vel c, vel d, vel e etc. unitatem significante notetur punctum in sede tantum remota sinistrosum a sede praesente, quantum sedes notae remota est ab ultima, colligantur autem in ipsa sede praesente per ascriptas ultimae unitati cujusque progressionis duplae notas numerales vulgares. Hoc etiam observabo ut punctum in quavis columna fiat in primo loco, si est a columna proxime praecedente, in secundo si in altera, in tertio si in tertia, et ita porro, ita enim semper dignosci potest, unde punctum sit ortum,, quod prodest revisioni nec possunt plura uno puncta incidere in eundem locum; praefero autem primum locum ab imo ascendendo. Pro notis numeralibus adhibere etiam licebit / vel //. Sit exemplum



vel

Lineas hic duxi a punctis ad numeros ex quibus oriuntur, ut rationem redderem processus, non quod his ductibus sit opus in praxi.

Praestat pro // vel /// scribere 2 vel 3, sed malo / quam 1, ne confundatur 1 significans notam collectionis cum ipsa columnae unitate.

In *columna ultima* sumantur primum unitates maximi qui adest numeri progressionis duplae, nempe 4, et quartae seu ultimae ascribatur 2 (ob $4 = 2^2$) quod notat punctum signandum in columna abhinc secunda (nempe antepenultima), et quidem loco secundo seu inter notam ejus secundam et tertiam. Superest nullus amplius numerus progressionis duplae, sed 1, itaque debet 1 notari sub columna infra lineam sub omnibus columnis ductam. In *columna penultima* rursus ascribatur 2 unitati quartae et 1 secundae post hanc, nam $4 = 2^2$ et $2 = 2^1$. Et ob 2 notetur punctum in loco secundo columnae ab hinc secundae, et ob 1 notetur punctum in loco primae columnae abhinc primae, et sub columna 0, quia nihil super est. In *antepenultima* seu 3tia eadem contingunt; in penantepenultima seu quarta rursus eadem, in antepenantepenultima seu quinta rursus eadem. In sexta occurunt duae unitates, ergo secundae ascribo 1, et punctum signo in loco primae columnae primae abhinc, et sub columna sexta scribo 0. Eadem prorsus fient in 7ma columna. At in octava nil superest nisi 1, quae sub ea scribitur, et prodit 10000001.

§ 8. *Subtractionis praxis* haec est, ut si plura sint subtrahenda, vel subtrahantur sigillatim, vel prius addantur in unum, deinde summa subtrahatur. Utroque modo non nisi unius numeri subtractione est opus. Quo facto subtrahatur nota a nota ejusdem sedis, et si nota subtrahenda sit 1, sed ea a qua debet subtrahi sit 0, scribetur residuum 1, sed signetur punctum ad notam subtrahendi proxime sequentem, et si is jam sit unitas, iterum ad sequentem, et ita porro. Itaque ubi bine occurrunt unitates in subtrahendo, habentur pro 0, fietque subtractio non nisi 0 ab 1 vel 1 ab 1, ex quibus prior relinquit 1, posterior 0. Exempli gratia

1	1	0	1	0	0	1	1	0
	1	1	0	1	1	0	1	1
.	.		.	.		.	.	
	1	1	0	0	1	0	1	1

§ 9. *Praxis Multiplicationis.* Haec est facillima, quia notae multplicantes sunt 0 et 1. Jam 0 in numerum multiplicandum facit 0, et 1 relinquit qualis erat. Sed 1 in sede secunda cum sit binarius, duplicat numerum multiplicandum, id est promovet in sedes proxime sequentes. Et l in sede tertia, cum sit quaternarius, quadruplicat numerum multiplicandum, id est promovet in sedes terrtias, et ita porro.

			e	d	c	b	a
				1	1	0	1
			e	d	c	b	a
	e	d	c	b	a	0	
e	d	c	b	a			

			1	1	0	1	13
				1	0	1	5
			1	1	0	1	
	.	.	.				
	1	1	0	1	0		
1	0	0	0	0	0	1	65

Nam 1000000 est 64 et 1000001 est 64+1.

Hinc in Multiplicando Dyadice non opus est Tabula quam vulgo Pythagoricam appellant, et quam memoriter ediscere oportet; nec de ea adhibemus nisi initium, nempe quod semel unum est unum.

§ 10. *Praxis Divisionis* non minus est facilis, quia quotiens non potest esse major quam 1. Itaque tantum opus est exemplo, ubi majoris claritatis causa vulgari metodo procedo.

	~~1~~	~~1~~	~~1~~	~~1~~			
~~1~~	~~0~~	~~0~~	~~0~~	~~0~~	0	1	1101
	~~1~~	~~0~~	~~1~~	~~1~~	~~1~~	1	
		~~1~~	~~0~~	~~0~~	0		
			~~1~~	1			

§ 11. Series Numerorum naturalium ab 1 ad 64. possunt omitti 0, quas non praecedit 1, adjecimus tamen ut progressus periodorum magis appareret.

000000	0	010000	16	100000	32	110000	48
000001	1	010001	17	100001	33	110001	49
000010	2	010010	18	100010	34	110010	50
000011	3	010011	19	100011	35	110011	51
000100	4	010100	20	100100	36	110100	52
000101	5	010101	21	100101	37	110101	53
000110	6	010110	22	100110	38	110110	54
000111	7	010111	23	100111	39	110111	55
001000	8	011000	24	101000	40	111000	56
001001	9	011001	25	101001	41	111001	57
001010	10	011010	26	101010	42	111010	58
001011	11	011011	27	101011	43	111011	59
001100	12	011100	28	101100	44	111100	60
001101	13	011101	29	101101	45	111101	61
001110	14	011110	30	101110	46	111110	62
001111	15	011111	31	101111	47	111111	63

§ 12. Collatio designationis nostrae cum ea quam reliquit Fohy, antiquissimus Sinarum Rex. Quod nos per 0, designavit ille per — — lineam fractam seu interruptam, et quod nos per 1, ille per lineam integram ——.

Simili ratione characterum suorum Tabulas Fohius continuavit usque ad 64, easque modo in circulum, modo in forma quadrati disposuit. Cumque Dyadicas meas notas explicuissem per literas R. P. Bouveto, Societatis Jesu missionario ad Sinas, ille statim consensum cum Fohianis characteribus animadvertit et ad me perscripsit, Tabula simul transmissa qua 64 characteres Fohiani tum in quadrato, tum rursus in circulo circumscripto continentur, hoc tantum discrimine quod in quadrato ordinem nostrum sequantur, in circulo vero semicirculus unus a summo

descendens in sinistro latere continet characteres a 0 ad 31, sed alter semicirculus rursus a summo descendens in sinistro latere continet characteres a 32 ad 63, ita enim sibi opponuntur e regione in eadem altitudine ii characteres qui non differunt nisi quod sinistrarum prima nota est 0 seu ! , dextrarum vero 1 seu I . Ex. gratia 0 et 32, 1 et 33, 2 et 34

0	000000	100000	32
1	100000	100001	33
2	000010	100010	34
	etc.	etc.	

Ita mirum accidit, ut res ante ter et amplius annos nota in extremo nostri continentis oriente, nunc in extremo ejus occidente. sed melioribus ut spero auspiciis resuscitaretur. Nam non apparet, antea usum hujus characteresmi ad augendam numerorum scientiam innotuisse. Sinenses vero ipsi ne Arithmeticam quidem rationem intelligentes nescio quos mysticos significatus in chracteribus mere numeralibus sibi fingebant.*

0	0	⚋
1	1	⚊
00	0	⚋⚋
01	1	⚊⚋
10	2	⚋⚊
11	3	⚊⚊
000	0	⚋⚋⚋
001	1	⚊⚋⚋
010	2	⚋⚊⚋
011	3	⚊⚊⚋
100	4	⚋⚋⚊
101	5	⚊⚋⚊
110	6	⚋⚊⚊
111	7	⚊⚊⚊
0000	0	⚋⚋⚋⚋
0001	1	⚊⚋⚋⚋
0010	2	⚋⚊⚋⚋
0011	3	⚊⚊⚋⚋
0100	4	⚋⚋⚊⚋
0101	5	⚊⚋⚊⚋
0110	6	⚋⚊⚊⚋
0111	7	⚊⚊⚊⚋
1000	8	⚋⚋⚋⚊
1001	9	⚊⚋⚋⚊
1010	10	⚋⚊⚋⚊
1011	11	⚊⚊⚋⚊
1100	12	⚋⚋⚊⚊
1101	13	⚊⚋⚊⚊
1110	14	⚋⚊⚊⚊
1111	15	⚊⚊⚊⚊

* Leibniz hat bemerkt: Caetera alias prosequar, ostendamque generaliter summas seriei periodicae dare seriem periodicam, et columnis alttrius columnae summatrices habere periodum, hoc modo, ut ad minimum periodus primae columnae summatricis sit longitudine dupla periodi summandae, secundae longitudine quadrupla, tertiae longitudine octupla etc. Tunc enim semper 0 incidit in columnnae summatricis et summatricium praecedentium simul cum fine periodi, ita omnia ab integro prodeunt ut ante. Hinc apparet statim periodus naturalium. Ostendam et addendo in unum duas columnas periodicas fieri periodicam. Ergo addendo in unum quotcunque periodicas orietur periodica. Hinc demonstro numeros naturales et progressionis arithmeticae, et polygonos quosque, tum etiam quadraticos, cubicos etc. periodicas series dare.

О ДВОИЧНОЙ СИСТЕМЕ ИСЧИСЛЕНИЯ

§ 1. **Определение.** Число в двоичной системе выражается, как d c b a, если это

[выражение] обозначает одновременно допущение
$$\left\{\begin{array}{r} a \\ b0 \\ c00 \\ d000 \end{array}\right.$$
и b0 то же будет, что дважды b,

и c00 то же, что дважды удвоенное *c,* или четырежды *c,* и d00 – то же, что дважды учетверенное *d,* или восемью *d,* и т. д.

§ 2. Таким образом 10 [в этой записи] есть 2, а 100 есть 4, а 1000 есть 8, а 10 000 есть 16 и так далее. Из предыдущего очевидно, что если вместо a, b, c, d поставить 1,1,1,1, и вообще числа геометрической прогрессии, начиная с двойки, выразить двоично с помощью единицы, к которой приписывается столько нулей, сколько единиц в показателе геометрической прогрессии, т.е. 2 = 10. Таблица же будет строиться следующим образом:

1	$1 = 2^0$
10	$2 = 2^1$
100	$4 = 2^2$
1000	$8 = 2^3$
10000	$16 = 2^4$
100000	$32 = 2^5$
1000000	$64 = 2^6$
10000000	$128 = 2^7$
100000000	$256 = 2^8$
1000000000	$512 = 2^9$
10000000000	$1024 = 2^{10}$

§ 3. Всякое число в двоичной системе исчисления может выражаться без употребления иных, кроме 0 и1 обозначений. Поскольку каждое число образуется постоянным прибавлением единицы, и единица прибавленная к единице дает 10; ибо понятно, 0 запишется на последнем месте, а единица – на предпоследнем, или прибавится к предпоследнему: тогда следовательно будет писаться, когда там бу-

дет 0, или когда [она там] отсутствует. Но если единица там находится, то [она] опять поменяется на 0 и позволяет лишь прибавить 1 на пред-предпоследнем, как прежде на предпоследнем, и т. д. от места к месту. Отсюда видно, что раз мы начинаем с 1, – как и резонно поступать, – [то] другие не могут выступать числа, кроме 0 и 1, повышаемые лишь разрядом (sede).

§ 4. Всякий раз, когда единица перемещается или придается последующему месту с [места] предыдущего, для памяти на следующем месте ставится точка; например, если нужно сложить 11 и 1 (т.е. 3 и 1) вместе, и поскольку на последнем месте 1 и 1 есть 10, то запишется 0, и на следующем месте точкой отмечается единица. И вновь на предпоследнем месте 1 и 1 (ясно, что точка здесь означает 1) будет 10; [поэтому] пишется 0 и отмечается 1 на пред-предпоследнем месте. Теперь на пред-предпоследнем месте будет ни что иное, как точка, или перенесенная единица, что означает 1 и составит 100.

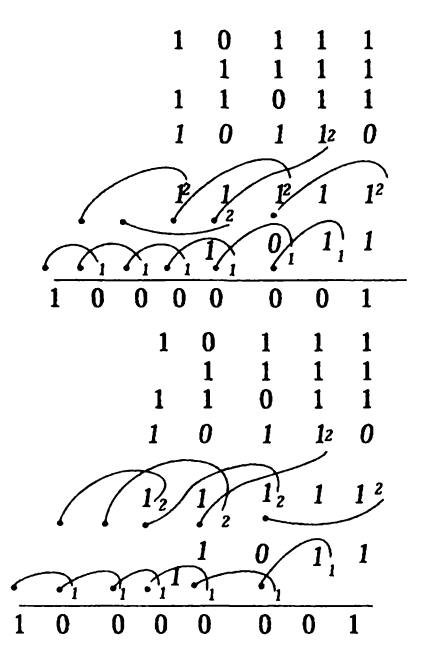
11
..1
.100

§ 5. Порождение чисел может быть представлено (exhibeatur) через постоянное прибавление единицы [на примере ряда] от 1 до 16:

0	0
1	1
1	
1	
10	2
1	
11	3
.1	
100	4
1	
101	5
.1	
110	6
1	
111	7
..1	
1000	8
1	
1001	9
.1	
1010	10
..1	
1011	11
1	
1100	12
1	
1101	13
.1	
1110	14
1	
1111	15
1	
10000	16

§ 7.[2] Общее правило (praxis) сложения. Если единицы, сколько бы их ни было в одной позиции, выражаются числом edcba, [то] для тех из этих обозначений – *a* либо *b*, либо *c*, либо *d*, либо *e*, которые обозначают единицу, ставится точка на место, столь удаленное от данного места, сколь место знака удалено от последнего [места]; связываем [ее], однако с этой настоящей позицией, приписав последним единицам той же двойной прогрессии обычные числовые обозначения. К этому замечу также, что точка может быть в любом столбце – на первом месте, если в столбце рядом с предыдущим, на втором, если в другом, на третьем, если в третьем и т.д., ибо так всегда можно узнать, где будет место точки, что позволяет проследить, чтобы на том же самом месте не было более одной точки. Пред-

почитаю однако первое место, чтобы восходить от него. Можно, пожалуй, употреблять для числовых обозначений / или //. Примером пусть будет



vel

Линии я здесь провел от точек к числам, от которых они заимствуются (oriuntur), чтобы показать, как происходит вычисление; не для того, чтобы этими начертаниями пользоваться на практике. Лучше вместо // или /// писать 2 либо 3, но я больше предпочитаю /, чем 1, чтобы не путать 1, обозначающую знак последовательности, с единицей в самом столбце.

В *крайнем столбце* суммируются прежде всего единицы, т. е. наибольшие числовые обозначения (numeri) двоичной прогрессии, а именно 4 [единицы], и к четвертой, или последней, приписывается [индекс]2 (поскольку $4 = 2^2$), который обозначает точка, которую следует поставить во втором отсюда столбце (а именно, пред-предпоследнем, но теперь [двойку] — на втором месте, или между его вторым знаком и третьим. Другого нет большего числа двоичной прогрессии, кроме единицы, поэтому под столбцом, ниже черты, подведенной, следует записать единицу. В *предпоследнем столбце* снова приписывается два к четвертой единице и 1 к другой после (ниже?) нее, ибо $4 = 2^2$, а $2 = 2^1$. И против двух ставится точка на втором месте второго отсюда столбца, а против 1 ставится точка на первом месте первого отсюда столбца и под столбцом 0, так как больше ничего нет. В пред-предпоследнем, или третьем [столбце], поступают (contingut) так же; и в пред-пред-предпоследнем, или четвертом — снова так же;

в пред-пред-пред-предпоследнем, или пятом, снова так же; в шестом [справа] оказываются две единицы, [обозначенные точками,] следовательно к второй я приписываю 1 и ставлю точку на первом месте [= месту] первого отсюда столбца и под шестым столбцом пишу 0. Так же будет далее (prorsus) в 7-м столбце. В восьмом же нет более ничего, кроме как единицы, которая под ним и пишется, что даст в результате 10000001.

§ 8. *Действие вычитания* таково, что если вычитаемых несколько, то либо они вычитаются по-модному, либо прежде слагаются, и затем вычитается сумма. Из обоих способов лишь вычитание одного числа является действием вычитания; при этом действии вычитается знак из знака того же разряда (sedis), и если вычитаемый знак будет 1, а тот, из которого следует вычесть, будет 0, то пишется остаток 1, но отмечается точка у следующего ближайшего знака вычитаемого; и если это тоже будет единица, то снова у следующего [знака отмечается точка] и т.д. Таким образом, где в вычитаемом случаются две единицы на одном месте, они [там] принимаются за 0; происходит, тем не менее, вычитание 0 из 1 либо 1 из 1, от которых в первом случае остается 1, во втором – 0. Например:

1	1	0	1	0	0	1	1	0
	1	1	0	1	1	0	1	1
.	.		.	.		.	.	
	1	1	0	0	1	0	1	1

§ 9. *Действие умножения*. Оно – самое легкое, так как перемножаемые знаки суть 0 и 1. Так 0 в множителе (in numerum multiplicandum) дает 0, а 1 оставляет то, что было. Но единица на втором месте, так как она двоичная, удваивает умножаемое число, т.е. переносит (promovit) на следующее ближайшее место. А 1 на третьем месте, так как она четверичная, учетверяет умножаемое число, т.е. перемечает на третье место и т.д.

			e	d	c	b	a
				1	1	0	1
			e	d	c	b	a
	e	d	c	b	a	0	
e	d	c	b	a			

			1	1	0	1	13
				1	0	1	5
			1	1	0	1	
	.	.	.				
	1	1	0	1	0		
1	0	0	0	0	0	1	65

Ибо 1000000 есть 64, а 1000000 есть 64 + 1.

Поэтому при умножении двоичных чисел не требуется таблицы, которую обыкновенно называют пифагорической, и которую нужно заучивать на память, и мы используем в ней только начало, а именно, что единожды один есть один.

§ 10. *Действие деления* не менее легкое, так как коэффициент не может быть больше единицы. Поэтому все действие служит примером, где ради большей ясности я исхожу из обычного метода.

```
   1 1 1 1      |
----------------+------
 1 0 0 0 0 0 1  | 1101
   1 0 1 1 1 1  |
     1 0 0 0    |
----------------+
       1 1      |
```

§ 11. Ряд натуральных чисел от 0 до 64. 0 (нули), которым не предшествует 1 [в качестве большего разряда], могут быть опущены; мы их, однако, присоединяем, дабы лучше проявилась последовательность периодов.

000000	0	010000	16	100000	32	110000	48
000001	1	010001	17	100001	33	110001	49
000010	2	010010	18	100010	34	110010	50
000011	3	010011	19	100011	35	110011	51
000100	4	010100	20	100100	36	110100	52
000101	5	010101	21	100101	37	110101	53
000110	6	010110	22	100110	38	110110	54
000111	7	010111	23	100111	39	110111	55
001000	8	011000	24	101000	40	111000	56
001001	9	011001	25	101001	41	111001	57
001010	10	011010	26	101010	42	111010	58
001011	11	011011	27	101011	43	111011	59
001100	12	011100	28	101100	44	111100	60
001101	13	011101	29	101101	45	111101	61
001110	14	011110	30	101110	46	111110	62
001111	15	011111	31	101111	47	111111	63

§ 12. Я сопоставляю наши обозначения с теми, которые оставил Фуси, самый древний правитель (Rex) китайцев. То, что мы обозначаем 0 (нулем), он обозначал — — (разломанной, или прерванной чертой), а что мы обозначаем единицей, он – целой чертой: —— [3] .

Подобным образом таблицу своих символов продолжил вплоть до 64-х Фуси и расположил их как по кругу, так и в виде квадрата. И когда я объяснил мои двоичные символы Пр. о. Буве, миссионеру ордена Иисуса в Китае, он тотчас обратил внимание на соответствие [этих чисел] символам Фуси и написал мне об этом, переслав одновременно таблицу, в которой содержатся 64 символа Фуси – то в квадрате, то, опять же, по описанному кругу, с тем лишь различием, что в квадрате они следуют нашему порядку; в правильном же круге один полукруг, нисходящий сверху по левой стороне, содержит символы от 0 до 31,[4] а другой полукруг, опять же нисходящий сверху по правой стороне содержит символы от 32 до 63; но таким образом те символы, которые отличаются тем лишь, что у левых первым знаком будет 0, или — —, у правых же – 1, или ——, противостоят друг другу по линии на одной и той же высоте[5]. Например, 0 и 32, 1 и 33, 2 и 34:

0	000000	100000	32
1	100000	100001	33
2	000010	100010	34
	etc.	etc.	

Так что чудо случилось, чтобы то, что записано прежде, много-много лет тому назад, на крайнем востоке нашего континента, воскрешено теперь на крайнем его западе – лучше и, как я надеюсь, счастливей. Ибо не похоже, чтобы раньше было известно употребление этой символики (characterismi) для обогащения теории чисел (numerorum scientiam). Китайцы даже, сами не понимая арифметической теории[6], придумали себе не знаю уж какие тайные значения в чисто числовых символах[7].

0	0	- -
1	1	—
00	0	
01	1	
10	2	
11	3	
000	0	
001	1	
010	2	
011	3	
100	4	
101	5	
110	6	
111	7	
0000	0	
0001	1	
0010	2	
0011	3	
0100	4	
0101	5	
0110	6	
0111	7	
1000	8	
1001	9	
1010	10	
1011	11	
1100	12	
1101	13	
1110	14	
1111	15	

Примечания

1 Leibnizens mathematische Schriften. Herausgegeben von C. J. Gerhardt. Bd. VII. Abt. 2. Halle,1863. S. 228 – 234.

2 В издании письма (и, очевидно, в рукописи) нет обозначения § 6.

3 В таблице Лейбница *гуа* повернуты на 90° вправо, т.е. черты стоят вертикально; поэтому нижние здесь соответствуют старшим разрядам, как и должно быть.

4 Здесь Лейбниц рассматривает схему повернутой на 180°.

5 Т.е. на одном уровне. В дествительности, в круговом расположении *гуа* важен принцип дополнительности; числа в диаметральных позициях дают в сумме 63: 0 и 63, 1 и 62, 2 и 61 и т.д., при этом каждой черте одного знака диаметральной пары соответствует противоположная по значению черта другого знака этой пары. Хордовые оппозиции по принципу перевернутости здесь, в исходном для всех прочих аранжировок расположении, не наблюдаются, зато видны в относимом к Фуси круговом расположении восьми триграмм (Схеме Прежнего Неба).

6 Числовые символы – графы «Книги перемен» отображают внутреннюю структуру числа и отношения между его составляющими, позволяют нагляднее сравнивать числа; в этом аспекте числа могут выглядеть «таинственными». Но, возможно, так они открывают те перспективы, о которых мечтал Лейбниц, и не один он. И сегодня трудно оценить, сколько знаний сохранили и накопили китайцы за всю историю.

7 Лейбниц дал [далее] в примечании: «Прочее я приведу в другой раз и покажу, что вообще суммирование периодического ряда дает периодический ряд, и что столбец , сложенный (summatrices) с другим [столбцом] обладают периодом – так, чтобы при минимуме период первого суммирующего столбца имел двойную длину суммируемого периода; второго – четырехкратную длину, третьего – восьмикратную длину и т.д. Но кроме того 0 все время оказывается в суммирующем столбце и в предшествующих суммируемых у границы периода; таким образом, снова все идет сначала, как прежде. Следовательно, постоянно прослеживается натуральный период (periodus naturalium). Я нашел также, что и при сложении двух периодических столбцов получается периодический [столбец]. Следовательно, сложением вместе какого бы то ни было количества периодических цепочек (periodicas) образуется периодическая цепочка (periodica). Отсюда я показываю, что натуральные и арифметической прогрессии числа и многоугольник с любым количеством сторон (polygonos quosque) при этом также дают периодические последовательности.

EXPLICAT1OIN DE L'ARITHMETIQUE BINAIRE, QUI SE SERT DES SEULS CARACTÈRES 0 ET 1, AVEC DES REMARQUES SUR SON UTILITÉ, ET SUR CE QU'ELLE DONNE LE SENS DES ANCIENNES FIGURES CHINOISES DE FOHY[1]

Le calcul ordinaire d'Arithmétique se fait suivant la progression de dix en dix. On se sert de dix caractères, qui sont 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, qui signifient zéro, un et les nombres suivans jusqu'à neuf inclusivement. Et puis allant a dix, on recommence, et on écrit dix par 10, et dix fois dix ou cent par 100, et dix fois cent ou mille par 1000, et dix fois mille par 10000, et ainsi de suite.

Mais au lieu de la progression de dix en dix, j'ai employé depuis plusieurs années la progression la plus simple de toutes, qui va de deux en deux, ayant trouvé qu'elle sert a la perfection de la science des Nombres. Ainsi je n'y employe point d'autres caractères que 0 et 1, et puis allant à deux, je recommence. C'est pourquoi deux s'écrit ici par 10, et deux fois deux ou quatre par 100, ct deux lois quatre ou huit par 1000, et deux fois huit ou seize par 10000, et ainsi de suite. Voici la Table des Nombres de celle façon, qu'on peut continuer tant que l'on voudra.

On voit ici d'un coup d'oeil la raison d'une proprieté célèbre de la progression Géométrique double en Nombres entiers, qui porte que si on n'a qu'un de ces nom-

0	0	0	0	0	0	0
0	0	0	0	0	1	1
0	0	0	0	1	0	2
0	0	0	0	1	1	3
0	0	0	1	0	0	4
0	0	0	1	0	1	5
0	0	0	1	1	0	6
0	0	0	1	1	1	7
0	0	1	0	0	0	8
0	0	1	0	0	1	9
0	0	1	0	1	0	10
0	0	1	0	1	1	11
0	0	1	1	0	0	12
0	0	1	1	0	1	13
0	0	1	1	1	0	14
0	0	1	1	1	1	15
0	1	0	0	0	0	16
0	1	0	0	0	1	17
0	1	0	0	1	0	18
0	1	0	0	1	1	19
0	1	0	1	0	0	20
0	1	0	1	0	1	21
0	1	0	1	1	0	22
0	1	0	1	1	1	23
0	1	1	0	0	0	24
0	1	1	0	0	1	25
0	1	1	0	1	0	26
0	1	1	0	1	1	27
0	1	1	1	0	0	28
0	1	1	1	0	1	29
0	1	1	1	1	0	30
0	1	1	1	1	1	31
1	0	0	0	0	0	32

etc.

[1] Leibnizens mathematische Schriften. Herausgegeben von C. J. Gerhardt. Bd. VII. Abt. 2. Halle, 1863. S. 223 – 227.

bres de chaque degré. on en peut composer tous les autres nombres entiers au dessous du double du plus haut degré. Car ici, c'est comme si on disait par exemple, que 111 ou 7 est la somme de quatre, de deux et un, et que 1101 ou 13 est la somme de huit, quatre et un. Cette propriété sert aux Essayeurs pour peser toutes sortes de masses avec peu de poids et pourroit servir dans les monnoyes pour donner plusieurs valeurs avec peu de pièces.

Cette expressions des Nombres étant établie, sert a faire très facilement toutes sortes d'opérations.

Pour l'Addition, par example. ☽

110	7	101	5	1110	14
111	6	1011	11	10001	17
. .					
1101	13	10000	16	11111	31

Pour la Soustraction.

1101	13	10000	16	11111	31
111	7	1011	11	10001	17
110	6	1001	5	1110	14

Pour la Multiplication. ☉

11	7	101	5	101	5
11	6	11	3	101	5
11		101		101	
11		101		1010	
1001	9	1111	15	11001	25

Pour la Division.

15	~~1~~~~1~~11 | 101	5
3	~~1~~~~1~~~~1~~1	
	~~1~~1	

Et toutes ces opérations sont si aisées, qu'on n'a jamais besoin de rien essayer ni deviner, comme il faut faire dans la division ordinaire. On n'a point besoin non plus de rien apprendre par coeur ici, comme il faut faire dans le calcul ordinaire, où il faut savoir, par exemple, que 6 et 7 pris ensemble font 13, et que 5 multiplié par 3 donne 15, suivant la

Table d'une fois un est un, qu'on appelle Pythagorique. Mais ici tout cela se trouve et se prouve de source, comme l'on voit dans les exemples précédens sous les signes ☽ et ☉.

Cependant je ne recommande point cette manière de compter, pour la faire introduire à la place de la pratique ordinaire par dix. Car outre qu'on est accoutumé a celle-ci, on ny a point besoin d'y apprendre ce qu'on a déjà appris par coeur: ainsi la pratique par dix est plus abregée, et les nombres y sont moins longs. Et si on étoit accoutumé a aller par douze ou par seize, il y auroit encore plus d'avantage. Mais le calcul par deux, c'est-à-dire par 0 et par 1, en récompense de sa longueur, est le plus fondamental pour la science, et donne de nouvelles découvertes, qui se trouvent utiles ensuite, même pour la pratique des nombres, et surtout pour la Géométrie, dont la raison est que les nombres étant réduits aux plus simples principes, comme 0 et 1, il paroit partout un ordre merveilleux. Pour exemple, dans la Table même des Nombres, on voit en chaque colonne régner des périodes qui recommencent toujours. Dans la première colonne c'est 01, dans la seconde 0011, dans la troisième 00001111, dans la quatrième 0000000011111111, et ainsi de suite. Et, on a mis de petits zéros dans la Table pour remplir le vuide au commencement de la colonne, et pour mieux marquer ces périodes. On a mené aussi des lignes dans la Table, qui marquent que ce que ces lignes renferment revient toujours sous elles. Et il se trouve encore que les Nombres Quarrés, Cubiques et d'autres puissances, item les Nombres Triangulaires, Pyramidaux et d'autres nombres figurés, ont aussi de semblables périodes, de sorte qu'on en peut écrire les Tables tout de suite, sans calculer. Et une prolixité dans le commencement, qui donne ensuite le moyen d'épargner le calcul et d'aller à l'infini par règle, est infiniment avantageuse.

Ce qu'il y a de surprenant dans ce calcul, c'est que cette Arithmétique par 0 et 1 se trouve contenir le mystère des lignes d'un ancien Roi et Philosophe nommé Fohy, qu'on croit avoir vécu il y a plus de quatre mille ans et que les Chinois regardent comme le Fondateur de leur Empire et de leurs sciences. Il y a plusieurs figures linéaires qu'on lui attribue, elles reviennent toutes à cette Arithmétique; mais il suffit de mettre ici *la Figure de huit Cova* comme on l'appelle, qui passe pour fondamentale, et d'y joindre l'explication qui est manifeste, pourvu qu'on remarque premièrement qu'une ligne entière —— signifie l'unité ou 1, et secondement qu'une ligne brisée — — signifie le zéro ou 0.

☷	000	0	0
☶	001	1	1
☵	010	10	2
☴	011	11	3
☳	100	100	4
☲	101	101	5
☱	110	110	6
☰	111	111	7

Les Chinois ont perdu la signification des Cova ou Linéations de Fohy, peut-être depuis plus d'un millénaire d'années, et ils ont fait des Commentaires là-dessus, où ils ont cherché je ne sçai quels sens éloignés, de sorte qu'il a fallu que la vraie explication leur vint maintenant des Européens. Voici comment: Il n'y a guères plus de deux ans que j'envoyai au R. P. Bouvet, Jésuite Français célèbre, qui demeure à Pékin, ma manière de compter par 0 et 1, et il n'en fallut pas davantage pour lui faire reconnaitre que c'est la clef des figures de Fohy. Ainsi m'écrivant le 14 INovembre 1701, il m'a envoyé la grande figure de ce Prince Philosophe qui va à 64, et ne laisse plus lieu de douter de la vérité de notre interprétation, de sorte qu'on peut dire que ce Père a déchiffré l'énigme de Fohy, à l'aide de ce que je lui avois communiqué. Et comme ces figures sont peut-être le plus ancien monument de science qui soit au monde[1], cette restitution de leur sens, après un si grand intervalle de tems, paroitra d'autant plus curieuse.

Le consentement des figures de Fohy et ma Table des Nombres se fait mieux voir, lorsque dans la Table on suppléé les zéros initiaux, qui paroissent superflus, mais qui servent à mieux marquer la période de la colonne, comme je les y ai supplées en effet avec des petits ronds pour les distinguer des zéros nécessaires, et cet accord me donne un grande opinion de la profondeur des méditations de Fohy. Car ce qui nous paroit aisé maintenant, ne l'étoit pas [du] tout dans ces tems éloignés. L'Arithmétique Binaire ou Dyadique est en effet fort aisée aujourd'hui, pour peu qu'on y pense, parce que notre manière de compter y aide beaucoup, dont il semble qu'on retranche seulement le trop. Mais cette Arithmétique ordinaire pour dix ne paroit pas fort ancienne, au moins

les grecs et les Romains l'ont ignorée et ont été privés de ses avantages. Il semble que l'Europe en doit l'introduction a Gerbert, depuis Pape sous le nom de Sylvestre II, qui l'a eue des Maures d'Espagne.

Or comme l'on croit à la Chine que Fohy est encore auteur des caractères Chinois, quoique fort altérés par la suite des tems; son essai d'Arithmétique fait juger qu'il pourroit bien s'y trouver encore quelque chose de considérable par rapport aux nombres et aux idées, si l'on pouvoit déterrer le fondement de l'écriture Chinoise, d'autant plus qu'on croit à la Chine, qu'il a eu égard aux nombres en l'établissant. Le R. P. Bouvet est fort porté a pousser cette pointe, et très capable d'y réussir en bien des manières. Cependant je ne sçai s'il y a jamais eu dans l'écriture Chinoise un avantage approchant de celui qui doit être. nécessairement dans une Caractéristique que je projette. C'est que tout raisonnement qu'on peut tirer des notions, pourroit être tiré de leurs Caractères par une manière de calcul, qui seroit un des plus importans moyens d'aider l'esprit humain.

ОБЪЯСНЕНИЕ ДВОИЧНОГО ИСЧИСЛЕНИЯ,

употребляющего лишь символы 0 и 1, с замечаниями о пользе его и о том, что оно открывает смысл древних китайских начертаний Фуси (Мемуар Академии Наук, 1703 г.)

0	0	0	0	0	0	0
0	0	0	0	0	1	1
0	0	0	0	1	0	2
0	0	0	0	1	1	3
0	0	0	1	0	0	4
0	0	0	1	0	1	5
0	0	0	1	1	0	6
0	0	0	1	1	1	7
0	0	1	0	0	0	8
0	0	1	0	0	1	9
0	0	1	0	1	0	10
0	0	1	0	1	1	11
0	0	1	1	0	0	12
0	0	1	1	0	1	13
0	0	1	1	1	0	14
0	0	1	1	1	1	15
0	1	0	0	0	0	16
0	1	0	0	0	1	17
0	1	0	0	1	0	18
0	1	0	0	1	1	19
0	1	0	1	0	0	20
0	1	0	1	0	1	21
0	1	0	1	1	0	22
0	1	0	1	1	1	23
0	1	1	0	0	0	24
0	1	1	0	0	1	25
0	1	1	0	1	0	26
0	1	1	0	1	1	27
0	1	1	1	0	0	28
0	1	1	1	0	1	29
0	1	1	1	1	0	30
0	1	1	1	1	1	31
1	0	0	0	0	0	32

etc.

Обычное арифметическое исчисление выполняется согласно последовательности [чисел, идущей] от десятки к десятке. При этом используются десять символов, которые суть 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 и означают ноль, единицу и последующие числа, включая девять. Затем же, дойдя до десяти, начинают сначала и записывают десять как 10; десятью десять, или сто, как 100; десятикратно сто, или тысячу, как 1000; и десятикратно тысячу – как 10 000 и так далее.

Однако я уже несколько лет вместо последовательности от десяти к десяти пользуюсь самой простой прогрессией из всех, идущей по двойкам (de deux en deux), найдя, что она способствует усовершенствованию теории чисел.

Таким образом я употребляю лишь символы 0 и 1 и никакие другие, и дойдя до двух, я возобновляю [счет]. А потому **два** записывается здесь как 10; дважды два, или **четыре**, как 100; дважды четыре, или **восемь**, как 1000; и дважды восемь, или **шестнадцать**, как 10 000 и так далее. Вот таблица чисел этого рода, которую можно продолжать сколько угодно.

При первом взгляде здесь можно увидеть действие (la raison) одного замечательного свойства двойной геометрической прогрессии из целых чисел, которое позволяет при нали-

чии одного такого числа любой ступени (de chaque degré) получить (composer) из него все другие целые числа, меньшие этого двоичного [числа] с наибольшим количеством разрядов. Ибо здесь [происходит] так, как если сказать, к примеру, что 111, или 7, есть сумма четверки, двойки и единицы; и что 1101, или 13, есть сумма восьмерки, четверки и единицы. Это свойство помогает пробирщикам взвешивать всякого рода составы (masses) при помощи небольшого количества гирь и могло бы послужить при чеканке монет для набора любых (plusieurs) стоимостей при небольшом наборе монет.

Введение этого способа выражения чисел позволяет легко выполнять все виды действий.

И все эти действия настолько легки, что совершенно нет необходимости что-либо проверять или угадывать, как приходится делать при обычном делении. здесь также нет необходимости что-либо запоминать наизусть, как при обычном счете, где нужно знать, например, что 6 и 7 при сложении дадут 13, и что 5, помноженное на три даст 15 согласно таблице «одиножды один», называемой пифа-

При сложении, например. ☽

·110	7	101	5	1110	14
111	6	1011	11	10001	17
..					
1101	13	10000	16	11111	31

При вычитании.

1101	13	10000	16	11111	31
111	7	1011	11	10001	17
110	6	1001	5	1110	14

При умножении. ⊙

11	7	101	5	101	5
11	6	11	3	101	5
11		101		101	
11		101		1010	
1001	9	1111	15	11001	25

При делении.

15	~~11~~11	101	5
3	~~111~~1		
	~~1~~1		

горической. Здесь же все это содержится и подтверждается в истоке (se prouve de source), как можно видеть на предыдущих примерах под символами ☽ и ☉.

Между тем, я не рекомендую этот способ счета для введения его вместо обычной практики считать десятками. Ибо кроме того, что она вошла в привычку, в ней нет необходимости [вновь] заучивать, что уже выучено наизусть: таким образом, счет десятками более краток, и числа в нем короче. А если бы вошло в привычку считать дюжинами или шестнадцатерицами, это дало бы еще больше преимуществ. Однако счет двойками, т. е. с помощью 0 и 1, в качестве компенсации того, что он длинен, оказывается наиболее фундаментальным в научном отношении и позволяет сделать новые открытия, которые в последствии окажутся полезными даже для операций с числами и более всего для геометрии – по той простой причине, что при сведении чисел к простейшим принципам, таким как 0 и 1, всюду обнаруживается удивительный порядок. например, в той же Таблице чисел в каждом столбце видно, как господствуют периоды, которые постоянно возобновляются: в первом столбце – это 01, во втором – 0011, в третьем – 0000 1111, в четвертом 0000 0000 1111 1111 и так далее. А маленькие нолики поставлены в Таблице, чтобы заполнить пустоты в начале столбца и лучше обозначить эти периоды. В Таблице проведены также линии, которые указывают, что отчеркиваемое ими все время повторяется под ними. И оказывается еще, что числа квадратные, кубические и других степеней, а также треугольные, пирамидальные и другие фигуральные числа также обладают аналогичными периодами. Так что из них тотчас же можно составить таблицу, не прибегая к расчетам. И [кажущаяся] растянутость в начале, дающая затем способ обойтись без вычисления и до бесконечности следовать правилу, открывает неограниченные преимущества.

Что поразительно в этом исчислении, это то, что данная арифметика, основанная на 0 и 1, заключает, оказывается, в себе тайну черточек древнего царя и философа по имени Фуси, который, как полагают, жил более четырех тысяч лет тому назад, и которого китайцы считают основателем их государства и их наук. Существуют различные линейные начертания, которые ему приписываются; все они сводятся к этой арифметике, но здесь достаточно привести схему «восьми *гуа*», как ее называют, которая считается основополагающей, и дать к ней объяснение, которое очевидно, если принять прежде всего условие, что целая черта (——) означает единицу, или 1, и что, во-вторых, прерванная черта (— —) означает нуль, или 0.

☷	000	0	0
☶	001	1	1
☵	010	10	2
☴	011	11	3
☳	100	100	4
☲	101	101	5
☱	110	110	6
☰	111	111	7

За более, возможно, чем тысячу лет китайцы утратили значение *гуа*, или линейных символов Фуси, и они составили к ним комментарии, в которых устанавливали не знаю уж какой отдаленный смысл; так что потребовалось, чтобы верное объяснение пришло к ним теперь от европейцев. Вот как это случилось: не более чем два года тому назад я отправил Пр. о. Буве, известному французскому иезуиту, живущему в Пекине, мой метод счета с помощью 0 и 1, и ему этого было вполне достаточно, чтобы увидеть здесь ключ к начертаниям Фуси. Так что с письмом от 14 ноября 1701 г. он мне послал большую схему царя-философа, которая доходит до 64 [символов] и не оставляет места сомнению в правильности нашей интерпретации; таким образом можно сказать, что сей отец расшифровал загадку Фуси с помощью того, что я ему сообщил. И поскольку эти начертания являются, может быть, самым древним научным памятником, существующим на свете, это возвращение их смысла после столь большого промежутка времени покажется тем более удивительным.

Соответствие начертаний Фуси и моей таблицы чисел становится более ясным, если добавить на таблице начальные нули, которые кажутся излишними, но которые позволяют лучше показать период столбца, как я их действительно и представил маленькими кружочками ради отличения их от необходимых нулей. И указанное соответствие позволяет мне составить высокое мнение о глубине прозрений (méditations) Фуси. Ибо то, что кажется нам теперь легким, вовсе не было таковым в те далекие времена. Двоичное исчисление (Arithmétique Binaire), или двоичность (Dyadique), в самом деле сегодня является довольно легким делом, хотя об этом почти не задумываешься, потому что наш способ счета здесь очень помогает, благодаря чему кажется, что отсекается только лишнее. но это обычное исчисление десятками не представляется слишком древним; по крайней

мере, греки и римляне его не знали и были лишены его преимуществ. Кажется, что Европа обязана его введением Герберту – впоследствии папе, носившему имя Сильвестра II, который его (этот счет) получил от испанских мавров.

Итак, поскольку в Китае считают, что Фуси является также создателем китайских иероглифов, хотя и сильно изменившихся с течением времени, его достижение в арифметике позволяет судить, что здесь вполне могло содержаться еще кое-что значительное, касающееся чисел и идей, если можно было бы откопать фундамент китайской письменности; тем более, что в Китае полагают, что оно имело отношение к числам при его установлении (en l'établissant). Пр. о. Буве весьма склонен развивать эту точку зрения и вполне способен преуспеть во многих отношениях. В то же время я не знаю, было ли в китайской письменности когда-либо преимущество, близкое к тому, каким необходимо должна обладать Характеристика, которую я проектирую: то, что весь ход рассуждений (raisonnement), какой позволяют из себя абстрагировать (tirer) понятия, может быть извлечен из их символов (caractéres) с помощью исчисления, обещающего стать одним из наиболее важных способов продвинуть человеческий ум.

ZWEI BRIEFE LEIBNIZENS AN JOH. CH. SCHULENBURG[1]

I

Etsi Dom. Sanderus plus petierit meo nomine quam ipse ego fuissem ausus, qui tempore Tuo abuti nollem, plurimum tamen lucri inde ad me pervenit literis a Te acceptis humanissimis et muneribus etiam quibus plurimum sum delectatus, et gratias debeo singulares. Utraque dissertatio, quam misisti, argumenti mihi pergrati est. Nam urnae repertae sub tumulis, de quibus Blumianae Theses, antiquitates harum regionum illustrant. Calculi vero Mathematici applicatio ad usum, ac praeteria ratiocinia in Metaphysicis Semi-Mathematica, quae utraque in Knolleanis reperi, plane sunt ad palatum meum. Velim delineatas haberi urnas, caeteraque quae praefatione memoras, et Dom. Knolleum pergere optem in his quae ornare coepit studiis illustrandis. Ejus meditatio Metaphysica habere mihi visa est aliquid pulchri et profundi et si hoc quoque addere licet congrui ad sensus meos.

Nimirum fines seu limites sunt de essentia creaturarum, limites autem sunt aliquid privativum consistuntque in negatione progressus ulterioris. Interim fatendum est, creaturam postquam jam valorem a Deo nacta est qualisque in sensus incurrit, aliquid etiam positivum continere seu aliquid habere ultra fines neque adeo in meros limites seu indivisibilia posse resolvi. Ac proinde etiam ex ipsiusmet thesium Autoris puto sententia postulatum, ex quo resolutionem in meros fines seu mera indivisibilia infert, ad creaturam cum valore sumptam applicare non posse. Atque hic valor, cum consistat in positivo, est quidam perfectionis creatae gradus, cui etiam agendi vis inest, quae ut ego arbitror substantiae naturam constituit, adeo ut valor ille a Deo tributus revera sit vigor seu vis indita rebus, quam quidam frustra negant, non animadvertentes sese ita praeter opinionem incidere in doctrinam Spinosae, qui Deum solum facit substantiam, caetera ejus modos.

Atque haec est origo rerum ex Deo et nihilo, positivo et privativo, perfectione et imperfectione, valore et limitibus, activo et passivo, forma (i. e. entelechia, nisu, vigore) et materia seu mole per se torpente, nisi quod resistentiam habet. Illustravi ista nonnihil origine numerorum ex 0 et 1 a me observata, quae pulcherrimum est Emblema perpetuae rerum creationis ex nihilo, dependentiae quae a Deo. Nam adhibita pro-

0	0
1	1
10	2
11	3
100	4
101	5
110	6
111	7
1000	8

gressione simplicissima, nempe dyadica loco decadicae vel quaternariae, omnes numeri exprimi possunt per 0 et 1, ut in Tabula adjecta patebit, in qua genesi numerorum, quae maxime naturae convenit multa latent mira ad meditationem, imo et ad praxin, etsi non pro usu vulgari.

Caeterum rogo, ut Dom. Knolleum data occasione etiam meo, si tanti videtur, nomine horteris, uti in praeclaris istis meditationibus pergat, qualium similes saepe ab ipso videre velim sive in Mathematicis, sive in Philosophia illa altiore. Excitandum etiam putem ad colendam illam sublimiorem Mathesin, quae continet Scientiam Infiniti cujus elementa quaedam a me sunt prodita, novo calculi genere proposito, quem Hugenius aliique praestantes viri non sine plausu excepere et quem nunc illustrarunt inprimis Dom. Bernoulli fratres et peculiari etiam dissertatione Dom. Marchio Hospitalius Gallus. Et compertum est, non alia melius ratione aperiri aditum a Geometria ad Naturam, quae per infinitos gradus intermedios in omni mutatione, ut ego arbitror, progrediens characterem habet Autoris infiniti. Quae olim mihi de nostro solis incolatu ex praeclari Astronomi Dom. Eimmarti placitis indicari curaveras, verissima arbitror, si intelligamus tellurem esse inter planetas seu satellites solis; sin altius aliquid subest, fatebor mentem Autoris mihi non esse perspectam. Newtonus, Mathematicus excellens, astrorum vortices tollendos putat, sed mihi, ut olim in Actis Lipsiensium prodidi, non tantum conservari posse, sed etiam pulcherrime procedere videntur circulatione harmonica, cujus admirandas deprehendi proprietates.

De observatis Eimmartianis vellem aliquando nosse distinctiora, ac Tuis etiam doctissimis cogitationibus frui; sed agnosco occupationes Tuas laboriosas, et valetudini etiam parum firmae indoleo, meliora precatus speransque, modo in tempore Tibi prospicias, quod faciendum puto. Vale. Dabam Hanoverae 29. Martii 1698.

II

Valde Tibi obstructus sum non minus pro egregiis dissertationibus Tuis, quam pro elegantibus delineationibus urnarum, vellemque vicissim aliqua re demereri posse. Mentem meam circa progressionem dyadicam optime assecutus es, et praeclare etiam observasti, quam pulchra

0000000	0
0000011	3
0000110	6
0001001	9
0001100	12
0001111	15
0010010	18
0010101	21
0011000	24
0011011	27
0011110	30
0100001	33
0100100	36
0100111	39
0101010	42
0101101	45
0110000	48
0110011	51
0110110	54
0111001	57
0111100	60
0111111	63
1000010	66
1000101	69
1001000	72
1001011	75
1001110	78
1010001	81
1010100	84
1010111	87
1011010	90
1011101	93
1100000	96
1100011	99
etc.	

illic omnia ratione procedant. Puto autem, sit transferenda ad communem usum calculandi. Certa etiam lege procedere deprehendentur notae pro variis proprietatibus numerorum. Nam regula generalis est: *Ubicunque principia sunt ordinata, omnia etiam derivata ordinate progredi*, de quo jam hic meditari dudum coepi. Et primum patet, numeros naturali ordine dispositos ita procedere, ut nota prima dextra sit 01 etc., secunda 0011 etc., tertia 00001111 etc., quarta 0000000011111111 etc., quinta 0 (sedecies) 1 (sedecies), et ita rursus. Atque hoc modo apparet, in prima sede periodum semper redeuntem esse binariam 01, in secunda esse quaternariam 0011, in tertia octonariam, in quarta sedenariam, et sic porro. Verum quod notatu dignissimum est, eadem lex ordinis observatur, si sumas non omnes ordine numeros, sed uno omisso alterum quemque, nam tunc proveniunt vel omnes pares el omnes impares; imo amplius, si sumas tertium quemque seu omnes ternarios sive divisibiles per 3; itemque in omnibus quaternariis, et quinariis, et ita porro, ut periodi eaedem sint quae naturalium. Ecce ternarios in exemplum, ubi in sede dextra prima 01 binaria periodus, secunda 0110 quaternaria, tertia 00101101 octonaria, quarta 0001110011100011 sedenaria, quinta 00000011111000001111110000011111 et ita porro.

0000	0
0001	1
0010	2
0011	3
0100	4
0101	5
0110	6
0111	7
1000	8
1001	9
1010	10
1011	11
1100	12
1101	13
1110	14
1111	15

Et notandum, hic dimidiam cujusque periodi semper habere notas oppositas notis respondentibus alteri dimidiae ejusdem periodi, v. g. 0001110011100011

constat ex 00011100
et ex 00011100 } ubi permutatio inter 0 et 1.

Has aliasque id genus observationes prosequendo via aperietur ad novas et miras atque etiam utiles numerorum proprietates. Et ut verbo dicam, latet in his quaedam novi generis Arithmetica theoretica, quam Tecum possimus divinam dicere, cujus tantum primos adhuc aditus videmus. Nec dubium est, etiam quadratos et cubos et alios numeros figuratos certas quasdam suae progressionis leges esse habituros.

Et si haec a viginti ac amplius annis jam in mente habuerim, ita raro tamen animum huc adjeci, ut de nominibus imponendis non cogitaverim, quia potius soleo enuntiare ad morem vulgaris Arithmeticae 10 per decem, 100 per centum, etsi significent 2 et 4. Obiter adjiciam, ex hac expressione sine ulla demonstratione sequi, cur nummi et pondera progressionis Geometricae duplae apta sint, ut paucissimis datis caetera possint componi. Ex. gr. quinque ponderibus unciarum 1, 2, 4, 8, 16 combinatis confici potest pondus quodcunque unciarum infra 32. Hinc monetarum examinatores hac progressione in pondusculis suis utuntur. Ejus rei rationem varii indagarunt, et Schotenius inter alios in Miscellaneis, sed per ambages; hic verum primo obtutu patet, ex. gr. quia 29 est 11101, etiam 10000+1000+100+1 erit 16+8+4+1.

Cartesianos praejudicia vetera novis mutasse, dubium nullum est. Recte quidem illi omnia phaenomena specialia corporum per Mechanismos contingere consent, sed non satis perspexere, ipsos fontes Mechanismi oriri ex altiore causa, quanquam interim Malebranchio, Sturmio aliisque insignibus viris non assentiar, putantibus nihil esse virtutis actionisque in materia. Scilicet non satis percepere, quae sit natura substantiae valorisque, quem Deus contulit rebus qui in se corporea substantia quam extensio et loci repletio, nempe cogitandum est, quid sit illud quod locum replet. Spatium, quemadmodum, et tempus nihil aliud sunt quam ordo possibilium existentiarum, in spatio simul, in tempore successive, realitasque eorum per se nulla est, extra divinam immensitatem atque aeternitatem. Vacuum nullum esse pro certo habeo. Interim materiae non tantum extensionem, sed et vim seu nisum adscribo. Latentque in his alia multo majoris momenti. Fateor olim mihi interstitiola vacua placuisse, hodie contra sentio, etsi ut dixi materiae naturam non collocem in extensione. Puto etiam a me monstratum, non esse verum quod ajunt, corpus eam quam perdit quantitatem motus alteri dare. De potentia tamen motrice id verum deprehendi. Et sane potentia aliquid reale est; motus vero nunquam existit, cum nunquam existat totus, non magis quam tempus. Reveraque etiam ex alio capite imaginaria involvit

motus. In quo consistat unio animae et corporis commerciumque diversarum substantiarum, problema est quod puto me solvisse. Qua de re aliquando amplius. Atque haec ad Tuas dissertationes volui annotare paucis, unum hoc addens, causam parheliorum ab intersectione halonum a Gassendo allatam mihi quoque placuisse.

Et in parheliorum explicanda ratione Cartesium non recte versatum, apparebit credo quando Dioptrica Hugenii, posthumum opus, prodibit.

Specimina calculi infinitesimalis sive differentialis et summatorii a me propositi ante annos complures extant in Actis Eruditorum, ubi primum edidi Anno 1684. Inde Bernoulli Helvetii, Craigius Scotus, Marchio Hospitalius Gallus miro successu sunt secuti. Nieuwentyt Batavus partim carpere, partim in se mutatis notis transferre voluit: utrumque frustra, praesertim cum non satis intellexerit, nec aliquid per se in ea re potuerit praestare. In Germania neminem adhuc satis in haec ingressum esse sum miratus. Desunt nobis juvenes spei singularis: messis multa est, operarii autem pauci. Et cum Mathematicae artes liberaliter alant cultores suos, plerique etiam se discere velle profiteantur quae πρός τά ἄλφιτα faciunt, tamen magis magisque haec studia inter nostros homines sterilescunt, credo quod nunc plerique inania aut in speciem adornata sectantur quae delibare sufficit, a veris autem laboribus, quibus peritus excolendus est animus, abhorrent. Sed Tuo hortatu atque exemplo et paucorum Tui similium meliora imposterum spero. Vale. Dabam Hanoverae 17. Maji 1698.

ДВА ПИСЬМА ЛЕЙБНИЦА К И. Х. ШУЛЕНБУРГУ

I

Хотя г-н Сандерс[2] просит от моего имени более, чем я бы осмелился сам, не желая злоупотреблять твоим временем, более всего, однако, пользы мне, когда я получаю письма от тебя самые приветливые, какие для меня самый дорогой подарок, и я особенно признателен тебе [за них]. Обе диссертации, которые ты мне послал, весьма, по моему мнению, приятные. Ведь обнаруженные под курганами сосуды, о которых тезисы Блюма[3], свидетельствуют о древности этих мест. Практическое применение надежного математического вычисления и даже, далее в метафизике, полуматематического исчисления, которые я оба обнаружил у Кнолле[4], понятны моему вкусу. Я бы желал получить изображения сосудов и прочего, упоминаемого тобой в предисловии, и хотел бы, чтобы г-н Кнолле продолжил свои, прекрасно начатые им и заслуживающие похвалы, исследования. Его метафизические размышления – те, что я увидел, – суть нечто прекрасное и глубокое и, если позволено будет добавить, созвучны моему пониманию.

Разумеется, пределы или границы свойственны творениям по их сущности; границы же суть то, что отнимает [нечто у вещей], и [их особенности] заключаются в отрицании последующего (дальнейшего) развития. Однако следует признать, что творение, после того, как уже [им] получена от Бога его значимость (valor), которая входит в понятие [сотворенной вещи], содержит также нечто положительное [и] обладает чем-то запредельным и не сводится тем более к чистым ограничениям или чистым неделимостям. И поэтому также я делаю вывод из самих рассуждений автора, что постулат, из которого он делает заключение о сводимости [сущностей] к чистым предельностям или чистым неделимостям, не может быть применим к творению, ценность (значимость) которого мы допускаем. Также ценность эта, заключающаяся в положительном, есть некая степень совершенства творения, которой присуща также способность (сила) действия, какая, я полагаю, составляет природу субстанции; так же, как ценность (valor), данная от Бога, действительно является энергией или силой, сообщенной вещам, что напрасно некоторые отрицают, не замечая, что кроме как у них существует [аналогичное] представление в учении Спинозы, который одного Бога считает субстанцией, прочее же ее акциденциями (modos).

Она (энергия, действие – *перев.*) есть также возникновение вещей из Бога и ничто, положительного и отрицательного, совершенства и несовершенства, достоинств и недостатков, действительного и страдательного, формы (т.е. энтелехии, стремления, энергии) и материи или массы, по себе бездеятельной, не обладающей ничем, кроме сопротивления.

0	0
1	1
10	2
11	3
100	4
101	5
110	6
111	7
1000	8

Я пояснил эти предметы (ista non nihil) образованием чисел с помощью 0 и 1, обнаруженным мною, которое является прекраснейшим изображением непрерывного творения вещей из ничего и зависимости его от Бога. Ведь, если принять простейшую прогрессию, а именно двоичную, вместо десятеричной или четверичной, то все числа могут быть выражены 0 и 1, как ясно из приложенной таблицы, в которой в образовании чисел, наиболее соответствующем Природе много кроется удивительных вещей для размышления и даже для практики, хотя и не для повседневного употребления.

Кроме того прошу, чтобы ты при случае, если таковой предвидится, призвал г-на Кнолле также и от моего имени, дабы он продолжил эти свои замечательные размышления, примеры которых мне и самому хотелось бы видеть в математике ли, в философии ли, которая более возвышена, чем первая.

Я полагаю также, что следовало бы поощрять изучение того высшего математического знания, которое включает область бесконечных величин (Scientiam infiniti), определенные основы коей заложены мною, – нового, предложенного [мной] вида исчисления, которое Гюйгенс и другие выдающиеся мужи не без рукоплескания приняли и которое теперь пропагандируют прежде всего г[оспода] Бернулли – братья[5] и в особенности маркиз Опиталь[6] – француз. И, как известно, не найдено еще другого, лучшего исчисления, данного геометрией Природе, которая через бесконечное число ступеней, во всех трансформациях (mutatione), все более обнаруживает, как я полагаю, отпечаток бесконечного Творца.

Когда-то ты позаботился, чтобы мне указали на те из мнений г-на Аймmarта[7], которые о нашем единственно обитании [во вселенной]; я полагаю, что надежней всего, если мы будем думать, что Земля – единственная среди планет и спутников, но существует ли нечто более высокое, [тут] я должен признать, промысел (mentem) Творца мне неведом.

Ньютон, отличный математик, считает вращения звезд прекращающимися, но по-моему, как я некогда показал в «Лейпцигских Ученых записках», [они] не только могут сохраняться, но и совершают, как прекрасно можно видеть, гармоническое обращение, удивительные свойства которого я обнаружил.

О наблюдениях г-на Аймmарта я бы хотел как-нибудь узнать определенней, чем я сумел это сделать из твоих ученейших рассуждений. Но я сознаю, сколько трудов требуют твои занятия, и огорчаюсь также по поводу твоего недостаточно крепкого здоровья, надеясь все же на лучший прогноз. Только позаботься о себе своевременно, что считаю необходимым сделать. Будь здоров!

Отправил из Ганновера 29 марта 1698 г.

II

Весьма обязан тебе – не менее за блестящие твои рассуждения, чем за изящные изображения сосудов, которые я, в свою очередь, постарался бы так или иначе найти возможность получить. На мой взгляд, ты превосходно разобрался в двоичной прогрессии и отлично подметил также, какие красивые следуют из нее все отношения. Я полагаю однако, что она приложима к накоплению знания, хотя все-таки не может быть передана для обычного употребления в вычислениях. Обозначения различных свойств чисел также, оказывается, следуют определенному закону. Ибо общим правилом является: всюду, где упорядочены начала (principia), также все производные (derivata) следуют правильному порядку, о чем я давно здесь начал размышлять. И прежде всего видно, что числа, расположенные в натуральном порядке, записываются (procedere) так, чтобы справа были первые разряды [единиц] – 01 и т.д., вторые – 0011 и т.д., третьи – 0000 1111 и т.д., четвертые – 00000000 11111111 и т.д., пятые – 0 (шестнадцать раз) 1 (шестнадцать раз) и так снова[8]. И таким образом очевидно, что на первом месте период, постоянно возобновляющийся, будет двоичным – 01, на втором он будет четверичным – 0011, на третьем – восьмеричным, на четвертом – шестнадцатеричным, и т.д. Но, что более всего заслуживает внимания, [так это то, что] наблюдается тот же закон порядков, если брать не все по порядку числа, но, пропуская одно, каждое второе [из двух] (alterum quamque) ибо тогда остаются (proveniunt) либо все четные, либо все нечетные, и даже более: если взять каждое третье (tertium quemque), или все троичные,

0000000	0
0000011	3
0000110	6
0001001	9
0001100	12
0001111	15
0010010	18
0010101	21
0011000	24
0011011	27
0011110	30
0100001	33
0100100	36
0100111	39
0101010	42
0101101	45
0110000	48
0110011	51
0110110	54
0111001	57
0111100	60
0111111	63
1000010	66
1000101	69
1001000	72
1001011	75
1001110	78
1010001	81
1010100	84
1010111	87
1011010	90
1011101	93
1100000	96
1100011	99
etc.	

т.е. кратные трем, и равным образом [поступить] со всеми четверичными и пятеричными и т. д., [то] периоды будут точно такими же, какие у натуральных [чисел]. Вот, к примеру, троичные когда справа (in sede dextra) [будут] первым 01 – двузначный в период, вторым – 0110 четырехзначный, третьим – 00101101 – восьмизначный, четвертым – 0001110011100011 – шестнадцатизначный, пятым – 00000111110000011111000001111 и т.д.

0000	0
0001	1
0010	2
0011	3
0100	4
0101	5
0110	6
0111	7
1000	8
1001	9
1010	10
1011	11
1100	12
1101	13
1110	14
1111	15

И следует выделить здесь половину, в которой периоды всегда содержат знаки, противоположные знакам другой половины того же периода, например:

0001110011100011 состоит из 00011100
и из 11100011,

где происходит взаимозамена 0 и1.

Продолжением этих и других подобного рода наблюдений открываются пути к новым, удивительным и даже полезным свойствам чисел. И, если к слову скажу, в этих таится некая нового рода арифметическая теория (Arithmetica teoretica)[9], которую мы с тобой можем назвать божественной и возможность которой мы видим только теперь. Нет сомнения, также квадратам, кубам и другим построениям чисел (numeros figuratos) присущи некие определенные собственные законы прогрессии. И хотя я в продолжении уже двадцати лет или более держал его[10] в уме, но столь редко обращался к этому, что не подумал о подходящих обозначениях, ибо более имею обыкновение выражать, по правилу общепринятой арифметики, 10 как десять (per decem), 100 как сто, хотя они означают 2 и 4. При этом добавлю, из такого выражения безо всякого доказательства следует, почему монеты и гири соответствуют геометрической прогрессии с удвоением [знаменателя],

чтобы из наименьших весов могли быть составлены прочие. Например, из пяти гирь в 1, 2, 4, 8 и 16 унций можно составить вес в любое число унций[11], меньшее, чем 32. По этой причине весовщики монет пользовались этой прогрессией для своих гирек. Суть этого дела использовали разные [ученые], и Схоотен (Schotenius)[12] среди прочих в «[Берлинских] разностях», но окольным путем; тут однако с первого взгляда видно, что, например 29 – это 11101, так как 10000 + 1000 + 100 + 1 будет 16 + 8 + 5 + 1.

Что старые предрассудки картезианцев сменяются новыми, нет никакого сомнения. Хотя правда, что они соглашаются, что все особенности (specialia) тел касаются механизмов, но они не достаточно ясно представляют, что сами истоки механизма возникают благодаря высшей причине; хотя, между прочим, Мальбранш, Штурм[13] и другие выдающиеся мужи не соглашались со мной, полагая, что в материи нет никакой энергии движения. Разумеется, мало понимать, какова природа свойства (valoris) субстанции, которое Бог придал вещам и которое подразумевает в себе (in se involvit) непрерывное движение. По моему мнению, материальной субстанции присуще нечто кроме протяженности и способности заполнять пространство (loci repletio)[14]. Собственно, надо полагать, что есть то, чем заполняется пространство (locum). Пространство (spatio), точно так же как и время, суть не что иное, как порядок возможных существований; в пространстве – одновременно, во времени – последовательно; реальность их сама по себе ничтожна – вне божественной неизмеримости и также вечности. Что вакуум есть ничто, считаю несомненным. Между тем, материи я приписываю не только протяженность, но и энергию (vim) и притяжение (nisum). В них скрываются другие, из более важных моменты. Признаюсь, некогда мне было довольно пустой неподвижности; теперь думаю наоборот, хотя и говорил, что природу материи не помещал бы в протяженности. Полагаю также мною показанным, что неправильно то утверждение, будто тело как таковое теряет количество движения, отдавая другому. Но [лишь] из потенции движения это становится, однако, понятным. И в самом деле, потенция есть нечто реальное; движения вовсе не существует, коль скоро не существует целое; не более, чем время. В действительности же движение от другого источника связано с мнимыми представлениями (imaginaria). В чем состоит единение (unio) души и тела и их сообщение (commercium) – вот проблема, которую, полагаю, я решил. Что касается дел, их в действительности гораздо больше.

Также следующее хотел заметить кратко относительно твоих рассуждений, добавив к ним лишь, что объяснение пергелиев[15] на пересечении нимбов у Гассенди мне понравилось. И что при изложении принципа пергелиев Декарт не развернут надлежащим образом, полагаю, станет очевидным, когда выйдет «Диоптрика» Гюйгенса, его последнее сочинение.

Образцы исчисления бесконечно малых величин, или дифференциального исчисления, и таблицы сложения (summatorii), предложенные мною много лет тому назад, есть в «Ученых записках» (Actis Eruditorum), где я их впервые опубликовал в 1684 г. Затем швейцарцы [братья] Бернулли, шотландец Крэг (Cragius)[16], маркиз Опиталь, француз, добились [в этом] удивительного успеха. Голландец Ньювентейт[17] хотел часть выдернуть, часть перевести в измененные обозначения — то и другое тщетно; особенно, когда недостаточно поймешь, не сможешь сам по себе в таком деле отличиться. Я удивляюсь, что в Германии никто до сих пор как следует не вник в это. Нет среди наших молодых людей подающих особые надежды: жатвы много — работников мало[18]. И так как математические науки щедро питают возделывателей своих, большинство даже бы объявило, что хочет учиться, делая это ради куска хлеба (*pros ta alphita*). Но все больше эти занятия у наших [молодых] людей остаются бесплодными. Думаю, что теперь большинство гонится за пустым, либо за внешним блеском, и им этого достаточно. От настоящей же работы, целью которой является мастерство и доведение до совершенства, отворачиваются. Но благодаря твоему ободрению и примеру, а также немногих, подобных тебе, надеюсь на лучшее в будущем.

Будь здоров!

Отправил из Ганновера 17 мая 1698 г.

Примечания

[1] Leibnizens mathematische Schriften. Herausgegeben von C. J. Gerhardt. Bd. VII. Abt. 2. Halle,1863. S. 238 – 243.

[2] Сандерс, Генрих (из Бремена; зачислен в Университет в Халле 13. V. 1696).

[3] Блюм (Blume, или Blumius, Иоганн Генрих; название его работы: «Dissertatio tumulum cum urnae aliquot». Бремен (1697).

[4] Кнолле, Адам Андреас. Его диссертацию Й.Э. Хофманн указывает началом заглавия: Schediasma mathematicum... Бремен (1697). См. Hofmann J.E. Register zu Gottfried Wilhelm Leibniz Mathematische Schriften und Briefwechsel mit Mathematikern. Hildesheim. New York. 1977. P. 197.

[5] Бернулли Иоганн (1667–1748) и Яков (1655–1705).

[6] Де Лопиталь, Гильом Франсуа Антуан (1661–1704), французский математик.

[7] Аймmарт (Eimmart), Георг Кристоф (1638– 1705); см. Jocher: AGL (см. сокращения), Bd. 2, S. 297.

[8] Т.е. 00 (шестнадцать раз) 11 (шестнадцать раз) и т.д.

[9] В частности, теория чисел.

[10] Т. е. новый род арифметической теории.

[11] Унция – 16 часть фунта.

[12] Франц ван Схоотен (Schooten), г. ж.: 1615 – 1660.

[13] Штурм, Иоганн Христофор (1637 – 1703) – профессор из Альтдорфа.

[14] Ср.: «Природа не терпит пустоты».

[15] Боковых (мнимых) появлений солнца.

[16] Очевидно, потомок математика из Эдинбургского университета Дж. Крэйга, которому Тихо Браге в 1588 г. подарил математическое сочинение с собственной надписью (Encyclopedia Britanica. Vol. 17, p. 182 b.).

[17] Бернард Ньювентейт (Nieuwentijt, 1654 – 1718).

[18] Цит. Из Евангелия от Луки (10,2): «И сказал им: жатвы много, а делателей мало; итак молите Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву свою».

ЛЕЙБНИЦ О КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ

LETTRE SUR LA PHILOSOPHIE CHINOISE À NICOLAS DE REMOND[1]

I. Du Sentiment des Chinois sur Dieu

Monsieur

<I.> J'ay pris plaisir de parcourir les livres que vous m'avés envoyés sur les sentimens des Chinois. J'incline à croire que leurs Auteurs, sur tout les anciens Auteurs, reçoivent un sens raisonnable; et qu'il ne faut point faire difficulté de le leur donner, malgré les sentimens de leurs modernes. C'est comme chez les Chrestiens,qui ne sont pas tousjours obligés de suivre le sens que les scholastiques, les glossateurs ou autres postérieurs ont donné à la sainte Ecriture, aux anciens pères de l'Eglise, et aux anciennes loix. Et cela a d'autant plus lieu à la Chine, que le Monarque, qui est le chef des Sages, et la vie de la Loy, paroist autoriser les explications raisonnables de la doctrine des anciens. Ainsi la raison sur la quelle le Père Nicolas Longobardi, successeur du P. Matthieu Ricci fondateur de la mission de la Chine, s'appuye le plus, pour combattre les explications accommodantes de son prédécesseur, disant que les Mandarins s'en moquent, qui a fait une difficulté considérable de son temps, cesse aujourdhuy par l'autorité de ce Prince, et de beaucoup d'habiles gens de sa cour; et il faut profiter d'une si grande autorité. C'est le véritable moyen de corriger tout doucement, sans en faire semblant, ceux qui se sont écartés de la vérité, et même de leur propre antiquité. Cela fait voir qu'on ne doit point se laisser rebuter d'abord par les difficultés, et que le P. Martinius et ceux qui sont de son sentiment ont fait sagement de suivre l'avis du Père Ricci et d'autres grands hommes, et de maintenir ces explications malgré les oppositions des Pères Emanuel Diaz, Nicolas Longobardi Jésuites, et du Père Antoine de Sainte-Marie, Franciscain, et malgré le mépris de plusieurs Mandarins. Il suffit que ces explications des Anciens soyent très soutenables, car l'opinion des Chinois modernes paroist flottante. Mais à examiner les choses de près, ces explications se trouvent même les

---

1 Leibniz Gottfried Wilhelm. Zwei Briefe über das Binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie. Belser-Presse, MCMLVIII (1968). P. 39–132.

mieux fondées dans les textes. Je ne parle icy que de la doctrine, et je n'examine point les cérémonies, ou le culte, qui demande une plus grande discussion.

<2.> On peut douter d'abord, si les Chinois reconnoissent, ou ont reconnu des substances spirituelles. Mais après y avoir bien pensé, je juge qu'ouy, quoy qu'ils n'ayent peut-estre point reconnu ces substances comme séparées, et tout à fait hors de la matière. Il n'y auroit point de mal en cela à l'égard des Esprits crées, car je panche moy même à croire que les Anges ont des corps, ce qui a été aussi le sentiment de plusieurs Anciens Pères de l'Eglise. Je suis d'avis aussi que l'âme raisonnable n'est jamais dépouillée entièrement de tout corps. Mais à l'égard de Dieu il se peut, que le sentiment de quelques Chinois ait été de luy donner aussi un corps, de considérer Dieu comme l'Ame du Monde, et de le joindre à la matière, comme ont fait les anciens Philosophes de la Grèce et de l'Asie. Cependant en faisant voir, que les plus anciens auteurs de la Chine attribuent au Li ou premier principe la production même du Ki ou de la matière, on n'a point besoin de les reprendre, et il suffit, de les expliquer. On pourra persuader plus aisément à leurs disciples, que Dieu est *Intelligentia supramundana*, et au dessus de la matière. Ainsi pour juger que les Chinois reconnoissent les substances spirituelles, on doit sur tout considérer leur Li ou règle; qui est le premier Acteur et la raison des autres choses, et que je crois répondre a notre divinité. Or il est impossible d'entendre cela d'une chose purement passive, brute et indifférente à tout, et par conséquent sans règle, comme est la matière. La règle par exemple ne vient pas de la Cire, mais de celuy qui la forme. Leurs Esprits aussi qu'ils attribuent aux Elemens, aux fleuves, aux montagnes, sont ou la puissance de Dieu, qui y paroist, ou peut-être, au sentiment de quelques uns parmy eux, des substances spirituelles particulières douées de la force d'agir et de quelque connoissance, quoyqu'ils leur attribuent des corps subtils et aériens, comme les anciens Philosophes et les Pères en donnoient aux Génies ou Anges. C'est pourquoy les Chinois ressemblent à ces Chrestiens, qui croioient que certains Anges gouvernent les Elemens et les autres grands corps. Ce qui seroit une erreur apparemment, mais qui ne renverseroit point le Christianisme. Dans le règne des Scholastiques on n'a point condamné ceux qui croyoient, avec Aristote, que certaines intelligences gouvernoient les sphères célestes. Et ceux qui parmy les Chinois croyent que leurs ancêtres et leurs grands hommes sont parmy ces Esprits,

s'approchent assez de l'expression de nôtre Seigneur, qui insinue, que les bien heureux doivent être semblables aux anges de Dieu. Il est donc bon de considérer, que ceux qui donnent des corps aux Génies, ou Anges, ne nient point pour cela les substances spirituelles créées, car ils accordent des âmes raisonnables à ces Génies doués de corps, comme les hommes en ont, mais des âmes plus parfaites,comme leurs corps sont plus parfaits aussi. Ainsi le Père Longobardi, et le P. Sabbatini cité par le premier, ne dévoient point conclure, de ce qu'il paroist que les Chinois donnent des corps à leurs Esprits, qu'ils ne reconnoissent point de substances spirituelles.

<3.> Comme la Chine est un grand Empire, qui ne cède point en étendue à l'Europe cultivée, et la surpasse en populosité et en bonne police; et comme il y a dans la Chine une morale extérieure admirable à certains égards, jointe à une doctrine philosophique, ou bien à une Théologie naturelle, vénérable par son antiquité, établie et autorisée depuis trois mille ans ou environ, long temps avant la Philosophie des Grecs, laquelle est pourtant la première dont le reste de la terre ait des ouvrages, nos Saints livres tousjours exceptés; ce seroit une grande imprudence et presomtion à nous autres nouveaux venus auprès d'eux, et sortis à peine de la Barbarie, de vouloir condamner une doctrine si ancienne, parce qu'elle ne paroist point s'accorder d'abord avec nos notions scholastiques ordinaires. Et d'ailleurs il n'y a point d'apparence, qu'on puisse détruire cette doctrine sans une grande révolution. Ainsi il est raisonnable de voir, si on ne pourra pas luy donner un bon sens. Je souhaiterois. que nous en eussions des mémoires plus amples, et quantité d'extraits, exactement traduits des livres classiques des Chinois, où ils parlent des principes des choses, il seroit même à souhaiter qu'on les fit traduire tous ensemble. Mais cela n'étant point encore fait, on n'en peut juger que par provision. Et comme le Père Longobardi Jésuite, directeur des missions de la Chine après le P. Ricci, qui y étoit entré le premier, a été durant un grand nombre d'années dans la Chine, jusqu'à sa mort, étant arrivé presque à l'âge de 90 ans, et a rapporté dans un petit ouvrage imprimé (mais non entier) plusieurs passages des auteurs classiques Chinois, mais dans le dessein de les réfuter, ce qui le rend d'autant moins suspect de les avoir favorisés; j'ay crû que ce que j'en tirerois pour donner un sens raisonnable aux dogmes autorisés de la Chine, seroit plus seur, et moins sujet à être soubçonné de flatterie. A quoy je joindray par cy par là ce que le Père Antoine de Sainte Marie, attaché au sentiment du Père Longobardi, y a adjouté.

<4.> Le premier principe des Chinois s'appelle LI (2; 13) c'est-à-dire *Raison* ou fondement de toute la nature (5; 32) raison et substance très universelle (11; 50) il n'y a rien de plus grand, ni de meilleur que le LI (11; 53). Cette grande et universelle cause est pure, quiète, subtile, sans corps et sans figure, qui ne se peut connoître que par l'entendement (5; 32). Du LI entant que LI émanent cinq vertus, la Pieté, la Justice, la Religion, la Prudence, et la Foy (11; 49).

<4a.> Le Père de S. Marie, qui a aussi été long temps dans la Chine, et a aussi écrit contre les dogmes des Chinois, dit dans son Traité sur quelques points importans de la Mission, que leur LI est la loy qui dirige les choses, et une intelligence qui les conduit (p. 62); la Loy et la Règle universelle, selon laquelle le Ciel et la Terre ont esté formez (p. 65), origine, source, et principe de tout ce qui à été produit (p. 72). Il remarque que les Japonois disoient aux Missionnaires, que de la puissance et de la vertu du LI toutes les choses procèdent comme de leur principe; et qu'il suffit sans que le monde ait besoin d'aucun autre Dieu, comme le P. Luzena Jésuite cité par le P. de S. Marie (p. 68) le rapporte dans son Histoire de l'entrée du P. François Xavier au Japon (livre 8 ch. 2). Ainsi selon les Chinois le LI est la seule cause qui fait mouvoir le Ciel depuis tant de siècles d'un mouvement tousjours égal; il donne la stabilité à la Terre, il communique aux Espèces la vertu de produire leurs semblables; cette vertu n'est pas dans la disposition des choses, et ne dépend point d'elles mais elle consiste et réside dans ce LI; elle prédomine sur tout, elle est dans tout, gouverne et produit tout en maître absolu du Ciel et de la Terre (p. 73). Le P. de S. Marie y adjoute : Voilà le Texte Chinois dans leur Philosophie KINGLI (je crois qu'il faut lire SINGLI) livre 26. p. 8.

[Apres tout cela pourquoi ne diroit on pas que le LI est notre dieu C'e<st-à-dire>, la dernière, ou si vous voules, la première Raison de l'Existence et même de la possibilité des choses; la source de tout bien qui est dans les choses; la première intelligence, ce qui par Anaxagore et autres anciens Grecs et latins étoit appelle Νοῦς, Mens.]

<5.> Le P. Longobardi ramasse dans sa section quatorzième (74 seq.) les attributs que les Chinois attribuent à ce premier principe, ils l'appellent (par excellence) l'Etre, la Substance, l'Entité. Cette Substance, selon eux, est *infinie,* éternelle, increée, incorruptible, sans principe; et sans fin. Elle n'est pas seulement le *principe physique* du Ciel, de la Terre, et des autres choses corporelles; mais encore *le principe moral*

des vertus, des habitudes, et des autres choses spirituelles. Elle est invisible, elle est parfaite dans son Etre au souverain degré; elle est même toute sorte de perfections (p. 75).

<6.> Ils l'appellent aussi l' *Unité sommaire* (dit il) ou suprême; parce que comme dans les nombres l'unité en est le principe, et qu'elle n'en a point; aussi dans les substances, dans les essences de l'univers, il y en a une qui est souverainement une, qui *n'est point capable de division* quant à son entité, et qui est le principe de toutes les essences, qui sont et qui peuvent être dans le monde. Mais elle est aussi *l'Aggregée* ou *la plus parfaite multitude*, parce que dans l'Entité de ce principe sont renfermées toutes les essences des choses, comme dans leur germe. Nous en disons autant, lorsque nous enseignons que les Idées, les raisons primitives, les prototypes de toutes les essences sont en Dieu. Et joignant l'unité suprême, avec la plus parfaite multitude, nous disons que Dieu est *Unum omnia, Unum continens omnia, omnia comprehensa in uno, sed Unum formaliter, omnia eminenter.*

<7.> Le même P. Longobardi remarque dans la même section, que les Chinois disent, que le Li est le *grand Vuide* ou Espace, la capacité immense, parce que dans cette Essence universelle toutes les essences particulières sont renfermées. Mais ils l'appellent aussi la *souveraine plénitude,* parce qu'elle remplit tout, et ne laisse rien de vacant. Elle est étendue au dedans et au dehors de l'univers. Ces matières, (dit il) sont traitées à fond dans le CHUNG-JUNG (un des livres de Confucius) depuis le 20 chap. jusques au 25. C'est ainsi que nous expliquons l'immensité de Dieu, il est par tout, et tout est dans luy. Et c'est ainsi que le P. Lessius a dit que Dieu est le lieu des choses, et que M. Guerike inventeur de la machine du vuide, a cru que l'espace appartenoit à Dieu. Pour donner un bon sens à cela, il faut concevoir l'espace, non pas comme une substance, qui a des parties hors des parties, mais comme l'ordre des choses entant qu'elles sont considérées comme existentes ensemble, provenant de l'immensité de Dieu, entant que toutes les choses en dépendent dans chaque moment. Et cet ordre des choses entre elles vient du rapport à leur commun Principe.

<8.> Les Chinois appellent aussi leur Li *Globe ou Rond.* Je crois que cela se rapporte à nos manières de parler, lorsque nous disons, que Dieu est une sphère ou un Cercle; dont le Centre est par tout, et dont la circomference est nulle part. Ils l'appellent *la Nature* des choses, je crois que c'est comme nous disons que Dieu est la *Nature Naturante,* et

comme nous disons que la Nature est sage; qu'elle fait tout pour une fin, qu'elle ne fait rien en vain. Les Chinois luy attribuent aussi la *Vérité et la Bonté*; comme nous l'attribuons à l'Etre dans nos métaphysiques. Mais apparemment chez les Chinois, comme le Li est l'Etre par excellence, il possède aussi la Vérité et la Bonté par excellence. Le P. Longobardi adjoute, que l'auteur (je crois qu'il entend Confucius Auteur du CHUNG-JUNG) prouve son dire par 18 passages d'autres auteurs plus anciens.

<8 a.> Pour conclure: Le P. Longobardi remarque (78) que les Chinois attribuent au Li encore *toutes sortes de perfections*, de manière qu'il ne peut y avoir rien de plus parfait. Il est le souverain Moyen, la souveraine droiture, la souveraine pureté. Il est souverainement spirituel, souverainement imperceptible; enfin si parfait, qu'on n'y peut rien ajouter. C'est tout dire.

<9.> Apres cela, ne diroit on pas, que le Li des Chinois est la souveraine substance que nous adorons sous le nom de Dieu? Mais le Père Longobardi s'y oppose (14; 78. seqq.) Voyons si ces raisons sont suffisantes, je *m'imagine* (dit il) *que quelqu' un pourra croire, que le* Li *est nostre Dieu parce qu'on luy donne des qualités et des perfections qui ne conviennent qu'à Dieu. Prenés bien garde de vous laisser éblouir par ces titres spécieux sous lesquels il y a du poison caché. Car si vous pénétrés jusques au fond, et jusques à la racine, vous verrés que ce* Li *n'est autre chose que notre Matière première; ce qui se prouve par la raison que si d'une part ils luy donnent de grandes perfections, d'une autre ils luy donnent de grands défauts, comme nos Philosophes en donnent à la matière premiere*. Je rapporte les propres paroles du P. Longobardi, et je les examineray avec soin. Il semble qu'il tombe de bien haut.

<10.> Je réponds d'abord en général à cette remarque du Père, que si les Chinois s'oublioient assés pour parler d'une manière qui paroist si contradictoire, il ne faudroit point asseurer pour cela, que le Li des Chinois est la Matière première, plus tôt que de dire qu'il est Dieu; mais il faudroit demeurer d'abord en suspens, et voir lequel des deux partis est le plus apparent, et s'il n'y en a pas même un tiers. Il faudroit voir aussi s'ils ne donnent pas au Li plus d'attributs de Dieu, que d'attributs de la matière première; et si le premier des deux dogmes n'a pas plus de liaison avec le reste de leur doctrine. Je crains moy que le bon Père Longobardi déjà prévenu contre la doctrine Chinoise, n'ait été ébloui luy même par les discours de certains Mandarins Athées, qui se sont moqués de ceux qui vouloient tirer des conséquences de la doctrine de

leur ancestres, pour établir la divinité, la providence, et le reste de la religion naturelle. Il ne faut point se fier aux interprétations de ces gens là, qui sont manifestement forcées, non plus qu'à un Athée d'Europe qui s'efforceroit de prouver par des passages ramassés mal à propos de Salomon, et d'autres auteurs sacrés, qu'il n'y a point de recompense, n'y de chastiment après cette vie. Et si par malheur l'Athéisme prevaloit en Europe, et y devenoit la doctrine commune des plus savans Lettrés, comme il y a eu un temps où l'Averroisme prévalut quasi parmy les Philosophes de l'Italie; les Missionaires envoyés en Europe par les sages de la Chine, et étudiant nos anciens livres, auroient raison de s'opposer au torrent des sentimens de ces Lettrés, et se moquer de leurs moqueries.

<11.> Le P. de S. Marie (p. 84. 85) rapportant les grandes et belles choses que les Chinois disent du Li, du TAIKIE, du XANGTI, qui ne peuvent convenir qu'a Dieu, et qu'ils le dépouillent par après de toute connoissance, croit qu'ils se contredisent. Mais s'il en estoit ainsi, pourquoy ne point s'attacher à ce qu'ils disent de bon, réfutant et rebutant ce qu'ils disent de mauvais et de contradictoire au bon. Selon eux le Li ou le TAIKIE est Un par excellence, le bien très pur sans aucun mélange, un être très simple et très bon, principe qui forma le Ciel et la Terre, la suprême vérité et solidité en elle-même, mais qui ne renferma pas en soy, et pour se communiquer créa toutes choses: Un fonds de pieté, de vertu, et de charité. La création de toutes choses est sa propre science: toutes les perfections sont de son essence, et de sa nature. Ce principe comprend tant au dehors qu'au dedans de soy-même toutes les voyes et les loix de la raison, par laquelle il dispose de tout selon les temps, sans jamais cesser d'agir ni de produire. C'est supposer que Li, TAIKIE ou XANGTI est une nature intelligente, qui prévoit tout, qui sait tout, et qui peut tout. Et les Chinois ne peuvent sans se contredire attribuer de si grandes choses à une nature qu'ils croiroient inepte, sans vie, sans sentiment, sans intelligence, et sans sagesse. Le Père repond que les philosophes payens ont aussi avancé des choses qui impliquent contradiction. Mais je crois que lors que les contradictions sont expresses, in *terminis terminantibus,* on peut bien les attribuer à de différentes sectes, mais non pas aux mêmes, et qu'il faut à l'égard d'une même secte, chercher une conciliation et cela de la manière la plus uniforme.

<12.> Mais pour venir au détail, je ne voy point comment il soit possible, que les Chinois puissent de la matière première, telle que nos philosophes l'enseignent dans leurs Ecoles, qui est une chose purement

passive, sans règle et sans forme, tirer l'origine de l'action, de la règle et des formes. Je ne les crois pas assez stupides et absurdes pour cela. Cette matière première scholastique n'a point d'autre perfection au delà de l'Etre, que celle de la réceptivité [ou de la possibilité], de la puissance passive. Elle n'a rien que la capacité de pouvoir recevoir toutes sortes de figures, de mouvemens, de formes. Mais elle n'en sauroit être la source, et il est clair comme le jour, que la puissance active et la perception qui règle cette puissance active, pour opérer d'une manière déterminée, ne luy conviennent pas. Ainsi je crois que c'est très mal à propos qu'on fait passer le Li des Chinois, qui est la Raison ou la Règle, pour la matière première.

<13.> Il y a eu un certain David de Dinanto sous le règne des scholastiques, qui soutenoit que Dieu étoit la matière première des choses. On pourroit dire quelque chose de semblable de Spinosa, qui paroist soutenir, que les Créatures ne sont que des modifications de Dieu. Mais la matière première, dans le sens de ces Auteurs n'est pas une chose purement passive, car elle renferme le principe actif. Il se peut que quelques Chinois ayent des idées semblables: Mais il ne faut pas en accuser légèrement toutes leurs Ecoles. On a quelques fois coutume de dire encore chez nous, que l'âme est une portion de Dieu, *divinae particula aurae.* Mais ces expressions ont besoin d'une interprétation addoucissante. Dieu n'a point de parties, et quand on dit que l'âme est une Emanation de Dieu, il ne faut point s'imaginer que l'âme soit une portion qui en fut détachée, et qui y doive retourner comme une goutte à l'océan. Car ce seroit rendre Dieu divisible, mais c'est que l'âme est une production immédiate de Dieu. Quelques Philosophes comme Jules Scaliger, ont soutenu, que les formes n'etoient point une Eduction de la Matière, mais une Eduction de la cause Efficiente; et c'est ce qui fut applaudi, et soutenu par les Traducteurs des âmes. Mais on ne peut point dire, que l'âme soit émanée de la substance de Dieu, d'une manière qui donne à Dieu des parties; elle ne peut donc être produite que de rien. Ainsi si quelque Philosophe Chinois disoit, que les choses sont des Emanations du Li, il ne faudroit point luy imputer d'abord, qu'il fait du Li la cause matérielle des choses.

<14.> C'est ainsi que je crois qu'on pourroit prendre le passage du livre intitulé CHU-ZU liv. 28 de la Philosophie pag. 2 que le Père Longobardi cite (12; 61.62). Cet auteur dit fort sagement, que les Esprits ne sont pas l'air, mais la force de l'air. Et si Confucius a dit à un de ses

disciples, que les Esprits n'étoient que de l'air, il a entendu de l'air animé, et s'est accommodé à la capacité de ce disciple peu capable de concevoir les substances spirituelles. Ainsi chez les Grecs et chez les Latins πνεῦμα Spiritus signifie l'Air, c'est a dire matière subtile et pénétrante, dont en effect les substances immatérielles créées sont revestues. Le même auteur liv. 28, p. 13 adjoute un peu après, que *les Esprits s' appellent* Li: j'en juge que le mot doit être ambigu, et se prend quelques fois par excellence pour l'Esprit suprême, quelques fois aussi pour tout esprit, car peut-être qu'etymologiquement il signifie raison ou règle. L'auteur Chinois, selon la traduction que le Père Longobardi nous donne, poursuit ainsi : *Les Esprits sont tous de la même espèce de* Li, *de sorte que le* Li *est la substance et l' Entité universelle de toutes choses.* Je m'imagine qu'il veut dire, que le Li est pour dire ainsi la quintessence, la vigeur, la force et l'entité principale des choses; puis qu'il a expressément distingué le Li dans l'air et de la matière de l'air. Il semble que Li icy ne signifie point la première substance spirituelle, mais généralement la substance spirituelle ou l'Entelechie, c'est à dire ce qui est doué d'activité et de perception ou règle de l'action comme les Ames. Et lors que l'auteur Chinois adjoute: *que les choses n'ont d'autre différence entre elles, que d'être d'une matière plus ou moins grossier, plus ou moins étendue;* il veut dire apparemment, non que les Li ou les Esprits soyent matériels, mais des choses animées par les esprits, et que ceux qui sont joints à une matière moins grossière et plus étendue, sont plus parfaits. Il est aisé de croire que cet auteur Chinois n'en a pas assés pénétré la raison, et qu'il a cherché la source de la différence des Esprits dans les organes, comme font aussi beaucoup de nos philosophes, faute d'avoir connu l'harmonie préétablie, mais au moins il ne dit rien de faux. Ainsi son intention n'est point de faire les Lis ou Esprits, (et moins encor le Li absolument dit ou principal) matériel. Il en est bien éloigné, puisqu'il vient de distinguer entre l'Air et les Esprits qui l'animent. Il ne dit pas; non plus que le Li est la matière des choses, mais il semble insinuer que les Lis particuliers sont une émanation du grand Li plus ou moins parfaits, selon les organes, et qu'ainsi les différences des choses sont proportionnées à la subtilité et étendue de la matière, puisque leurs Li mêmes y sont proportionnés. En quoy il ne dit rien qui ne soit vray.

<15.> Mais le P. Longobardi ayant produit des passages formels des auteurs Chinois Classiques, qui font le Li la source des perfections, n'en allègue point, qui le fassent devenir la Matière première informe

des scholastiques. Il prétend le prouver par raisonnement, mais il est difficile que ce raisonnement soit aussi clair que des passages formels. Voicy ses raisons (14; 79) que je trouve très foibles : (1) dit il, le Li ne peut subsister par luy même, et il a besoin de l'air primogene. Je ne say si les Chinois disent cela formellement, ils diront peut-être qu'il ne peut opérer par luy même, lors qu'il opère naturellement dans les choses, puis qu'il ne produit les choses que par le moyen de matière première; qu'ils entendent apparemment par cet air primogene. Ainsi cela prouve plus tôt, que le Li n'est point la matière première.

<16.> Le (2) argument est, que le Li considéré en soy, selon les Chinois, est inanimé, sans vie, sans conseil, et sans intelligence: Le père rapporte ailleurs des choses qui le confirment. Cette cause universelle, dit il (5; 52), selon les docteurs Chinois n'a ni vie, ny savoir, ny aucune autorité, ils en disent autant du Ciel, ou le Li se monstre le plus. Le P. Longobardi (11; 54) allègue le Xu-king (ouvrage des plus ordinaires chez les Chinois) liv. 1. p. 53 où il est dit, que le Ciel, qui est la chose la plus considérable du monde, ne voit, ni entend, ne haït ni n'aime, il allègue aussi la Philosophie Chinoise liv. 26. p. 16, 17 où il est dit, que le Ciel et la Terre n'ont point de Raison, volonté, ny délibération. Et le P. de S. Marie (p. 81) après le P. Ricci cite Confùcius dans son lung-ïu chap. 15 où expliquant le Li pour le tao (règle) il dit, qu'il est incapable de connoître l'homme, mais l'homme est capable de le connoître. Il faudroit avoir une traduction bien exacte de ce passage pour voir si Confùcius y parle du premier principe, ou s'il ne parle pas de la Loy ou règle *in abstracto;* comme on dit aussi chez nous que la Loy ne connoist personne, c'est-à-dire, qu'il n'y a point d'acception de personne chez elle.

<16a.> D'ailleurs je reponds que les Auteurs classiques Chinois s'ils refusent au Li ou premier principe, vie, savoir et autorité, ils entendent sans doute ces choses ἀνθρωποπαθῶς, à la manière humaine, et comme elles sont dans les créatures. Par la vie ils entendront l'animation des organes, par le savoir ces connoissances qui s'acquièrent par le raisonnement ou par l'expérience; et par l'aurorité ils entendront le pouvoir tel qu'est celuy d'un Prince ou d'un Magistrat, qui ne gouverne ses sujets que par la crainte et par l'espérance.

<16 b.> Mais donnant au Li toutes les plus grandes perfections, ils luy donneront quelque chose de plus sublime que tout cela, dont la vie, le savoir et l'autorité des créatures ne sont que des ombres ou de foibles imitations. C'est a peu prés comme quelques Mystiques, et entre autres

Denis le Pseudo Areopagite, ont nié que Dieu étoit un Etre, ens, ὦν, mais ils ont dit en même temps qu'il estoit plus que l'Estre, super-ens ὑπερουσία. C'est ainsi que j'entends les Chinois, qui disent, chez le Père de S. Marie, (p. 62) que le Li est la loy qui dirige, et l'intelligence qui conduit les choses, qu'elle n'est pourtant pas intelligente, mais par une force naturelle elle a ses opérations si bien réglées et si seures, que vous diriés qu'elle l'est. C'est être plus qu'intelligent, à prendre le terme a notre manière, où il faut chercher et délibérer pour bien faire, au lieu que le premier principe est immanquable par sa nature. Et quant au Ciel et à la Terre, peut-être, que l'auteur qui en parle a cru, que véritablement ils manquent de connoissance, comme nous le croyons aussi, quoyqu'ils soyent gouvernés par une connoissance, Raison ou Règle.

<17.> Le (3) argument est, que le Li n'opère que par hazard, et non par volonté ou délibération; du Li (5; 33) l'air (protogene) est sorti naturellement et au hazard, et (34) que naturellement et par hazard l'air agité a produit la chaleur, et (36) que la production du monde, du Ciel, de la Terre, s'est faite purement par hazard d'une manière toute naturelle sans délibération et sans conseil. Et (11; 54) que le Ciel et la terre n'agissent que par une propension naturelle, comme le feu brûle, et comme la pierre tombe. Et (14; 77) le Li est la règle naturelle du Ciel, et par son opération toutes les choses sont gouvernées avec poids et mesure, et conformément à leur état; toute fois sans intelligence, ni reflexion, mais seulement par une propension, et par un ordre naturel. Et (17; 88) que le gouvernement et l'ordre des choses de ce monde vient naturellement et nécessairement du Li, suivant la connexion des choses universelles, et la disposition des sujets particuliers, ce que nous appelions la destinée. Le même Père dit (17; 90): je demanday à un homme célèbre, qui tenoit une Ecole, où il avoit un grand nombre de disciples, et qui entendoit parfaitement la doctrine des trois Sectes (c'est à dire des Lettrés, des Bonzes ou Idolâtres, et des Tao-çu, que les Européens appellent Sorciers) je luy demanday (dis-je) si le Roy d'enhaut (Xangti le Seigneur du Ciel) étoit vivant et intelligent, s'il savoit le bien et le mal que font les hommes, s'il les recompensoit et les punissoit. La réponse de ce docteur est remarquable. Il répondit, *que le Roy d'enhaut n'avoit aucune de ces connaissances, mais qu'il agissait comme s'il les avoit*, conformément à ce qui est dit dans le Xu-king livre 1. p. 55 que le Ciel ne voit ni n'entend, n'aime ny ne haït; mais qu'il fait toutes ces opérations par le moyen du.... avec qui le Li le lie.

<18.> Toutes ces expressions des Chinois reçoivent un bon sens. Ils disent du Ciel, ce que nous disons des bestes, qu'ils agissent selon l'intelligence, et comme s'ils en avoient, quoy qu'ils n'en ayent point, parce qu'ils sont dirigés par la suprême règle ou raison, que les Chinois appellent Li. Lors qu'ils disent, que l'Air protogene, ou la Matière sort du Li, naturellement et sans volonté, il se peut qu'ils croyent que Dieu a produit la matière nécessairement. Mais on peut pourtant donner encor un meilleur sens à leurs paroles, en les expliquant de la convenance, laquelle a porté la suprême Raison à ce qui est le plus raisonnable. Et il se peut que par abus, ils ayent appelle cela nécessaire, parce qu'il est déterminé et infallible, tout comme plusieurs en Europe se servent de cette expression. Et ils ont exclu l'action volontaire, parce qu'ils ont entendu par le volontaire un acte de conseil et de Délibération, où d'abord on est incertain, et on se détermine dans la suite. Ce qui n'a aucun lieu en Dieu. Ainsi je crois que sans choquer l'ancienne doctrine des Chinois, on peut dire, que le Li a été porté par la perfection de sa nature, à choisir de plusieurs possibles, le plus convenable; et que par ce moyen il a produit le Ki ou la matière, mais avec de telles dispositions, que tout le reste en est venu par des propensions naturelles, à peu prés comme M. des Cartes prétend faire naître le système présent du monde par une suite d'un petit nombre de suppositions produites d'abord: Ainsi les Chinois bien loin d'estre blâmables, méritent des louanges, de faire naître les choses par leurs propensions naturelles et par un ordre préétabli. Mais le *Hazard* ne convient nullement icy, et ne paroist point fondé dans les passages des Chinois.

<19.> La (4)me objection du P. Longobardi n'est qu'une fausse supposition; il dit, (19) que le Li est le sujet de toutes les générations, et de toutes les corruptions, prenant et quittant diverses qualités ou formes accidentelles. Mais il ne se trouve point dans les passages qu'il produit, que cela se dise du Li ou de la Règle, ou Raison suprême. Cela se dit plus tôt de l'Air protogene, ou de la Matière, dans laquelle le Li produit les Entelechies primitives, ou vertus operatives substantielles, qui sont le principe constitutif des Esprits.

<20.> La (5)me objection de même, n'est encore qu'une supposition fausse ou mal prise. Savoir que selon les Chinois, toutes les choses du monde sont nécessairement matérielles, et qu'il n'y en a point de véritablement spirituelles. Il cite pour cela les livres 26 et 54 de leur Philosophie. Il auroit été bon de nous en donner des passages. Mais je

crois (comme j'ay déjà dit) que les Chinois, excepté le Li, qui a produit la Matière, ne reconnoissent aucune substance immatérielle séparée. En quoy je crois qu'ils ont raison, et que l'ordre des choses le porte ainsi, que tous les Esprits particuliers soyent toujours unis à des corps, et que l'âme même après la mort ne soit jamais dépouillée de toute matière organisée ou de tout air façonné.

<21.> Le P. Longobardi appuye fort sur un Axiome Chinois, qui dit, que *toutes choses sont un,* il en traite exprès dans la section septième (41) et il y revient souvent. Le P. de S. Marie en parle aussi (p. 72). Il y a un passage rapporté encor par le P. de S. Marie (p. 73) qui marque, qu'il y a quelque chose de plus que les qualités matérielles. La Philosophie SING-LI liv. 26 p. 8 dit, que la vertu directrice et productrice n'est point dans la disposition des choses, et ne dépend point d'elles; mais qu'elle consiste et réside dans le Li, qui prédomine, gouverne et produit tout. Parmenide et Mélisse parloient de même, mais le sens qu'Aristote leur donne paroist différent de celuy du Parmenide de Platon. Spinosa réduit tout à une seule substance, dont toutes les choses ne soyent, que des Modifications. Il n'est pas aisé d'expliquer comment les Chinois l'entendent, mais je crois que rien n'empêche de leur donner un sens raisonnable. Toutes les choses quant à ce qui est passif en elles, sont d'une même matière première, qui ne diffère que par les figures que les mouvemens luy donnent. Toutes les choses aussi ne sont actives, et n'ont leur Entelechies, Ames, Esprits, que par la participation du même Li, du même Esprit originaire, c'est à dire de Dieu, qui leur donne toutes leurs perfections. Et la matière même n'est qu'une production de cette cause première. Ainsi tout en émane, comme d'un centre. Mais il ne s'ensuit nullement, que toutes les choses ne different, que par des qualités accidentelles, comme les Epicuriens et autres matérialistes le prennent, qui n'admettent que matière, figure et mouvement, ce qui seroit véritablement détruire les substances immatérielles ou les Entelechies, Ames et Esprits.

<22.> Ce dicton *que tout est un,* doit estre réciproque à cet autre dicton, *que l'un est tout,* dont nous avons parlé cy dessus, en rapportant les Attributs du Li. Il signifie que Dieu est tout éminemment *(eminenter),* comme les perfections des effects sont dans leur cause, et non pas formellement; comme si Dieu étoit l'amas de toutes choses: De même toutes choses sont l'un, non pas formellement, comme si elles en etoient composées, ou comme si ce *grand Un* étoit leur matière, mais par éma-

nation, *(emananter)* parce qu'elles en sont les effects immédiats, en sorte qu'il leur assiste par tout intimement, et s'exprime dans les perfections qu'il leur communique à mesure de leur réceptivité. Et c'est ainsi qu'on dit *Jovis omnia plena;* qu'il remplit tout, qu'il est en toutes choses et qu'aussi tout est en luy. Il est en même temps le centre et l'espace, parce qu'il est un cercle dont le centre est par tout, comme nous avons dit cy dessus. Ce sens de l'Axiome, *que tout est un,* est d'autant plus indubitable chez les Chinois, qu'ils attribuent au Li une parfaite unité, incapable de division, au rapport du P. Longobardi, marqué cy dessus ce qui le rend incapable de division, il ne sauroit donc avoir des parties.

<23.> On pourroit peut-être dire, qu'à la vérité le Li ne sauroit ressembler à la *Matière première* de nos Philosophes, mais qu'on peut le concevoir, comme la *première forme,* c'est-à-dire comme l'Ame du Monde; de la quelle les âmes particulières ne seroient que des modifications, suivant plusieures anciens, et suivant les Averroistes, et en quelque façon selon Spinosa: comme les matières secondes ne sont que des modifications de la matière première; Et qu'ainsi l'Ame du monde opérant dans certains organes, l'âme particulière qu'on y suppose, ne seroit que cela. Cette doctrine n'est point soutenable; chacun estant son *Moy,* ou son individu. Les matières particulières peuvent résulter des modifications de la matière première, parce que cette matière a des parties. Mais la forme première ou l'Acte pur n'en a point; ainsi les formes secondes ne sont pas produites de la première, mais par la première. Je ne veux point nier, que quelques Chinois ne puissent avoir donné dans cette erreur; mais il ne me paroist point, qu'on la puisse établir par les passages de leurs anciens auteurs. Le P. Longobardi qui a parlé à tant de Mandarins pour apprendre d'eux des passages contraires à notre Théologie, en auroit allégué, s'il en avoit trouvé. Ainsi je crois qu'on peut soutenir, sans choquer leurs auteurs classiques, qu'il y a des Esprits, tels que celuy de l'Homme ou des Génies, qui sont des substances différentes du Li, quoiqu'ils en émanent.

II. Du Sentiment des Chinois des Productions de Dieu, ou du premier Principe, de la Matière, et des Esprits

<24.> Après avoir assez parlé du Li, venons à ses productions, suivant ce que le Père Longobardi nous rapporte des Auteurs Chinois. Du Li est sorti l'Air (5; 39) l'air primitif (11; 49) l'air primogene (ou protogene) (14; 79); il appelle cet Air primitif Ki (10; 48 et 11; 56/57) il est l'instrument du Li (11; 50). Les opérations des Esprits appartiennent radicalement au Li, instrumentalement au Ki, et formellement aux Esprits (56), il paroist que ce Ki ou cet Air primitif répond véritablement à la Matière, comme à l'instrument du premier principe, lequel remuant cette matière, comme un artisan remue son instrument, produit les choses. Et ce Ki est appelle Air, et chez nous pourroit être appelle *Aether*, parce que la matière dans son origine est parfaitement fluide, sans aucune liaison ou dureté, sans aucune interruption, et sans terminations qui en distinguent les parties, enfin c'est le corps le plus subtil qui se puisse imaginer.

(24 a.) Or ce Ki est une production du Li, le P. Longobardi rapporte cela en termes exprès. Il dit (5; 33) que du Li est sorti naturellement l'air primitif et (11; 56) quoy-que le Li n'ait aucune action de soy, il commence à en avoir *après avoir produit son* Ki, c'est-à-dire son Air primitif. Ou il faut admirer en passant la contradiction, où ce bon Père est tombé icy par inadvertence. Comment peut on dire que le Li n'a aucune opération de soy et sans le Ki, s'il produit le Ki. Peut on produire sans agir? Et puis le Ki n'estant que l'instrument, ne faut il point dire, que la vertu ou la cause efficiente principale est dans le Li? En conséquence de cette production de la Matière première par le premier principe, ou par la Forme primitive, par l'Acte pur, par l'opération de Dieu, la Philosophie Chinoise approche plus de la Théologie Chrestienne, que la Philosophie des anciens Grecs, qui consideroient la Matière comme un principe parallèle à Dieu, qu'il ne produit point, mais qu'il forme seulement. Il est vrai qu'il semble que les Chinois ont cru, que le Li a d'abord et a toujours produit son Ki, et qu'ainsi l'un est aussi éternel que l'autre. Mais il ne faut point s'en étonner, puis qu'apparemment ils ont ignoré cette Révélation, laquelle seule nous peut apprendre le commencement de l'univers; S. Thomas et d'autres grands docteurs ayant jugé, que ce dogme ne peut point être demonstré par la seule Raison. Cependant quoy que les anciens Chinois disent formelle-

ment que le Ki ne périt jamais, ils ne disent point assés expressément qu'il n'a jamais commencé. Et il y a des gens qui croyent que le commencement de leur Empire tombant dans le temps des Patriarques, ils pourroient avoir appris d'eux la Création du Monde.

<25.> Il semble qu'après le Li et le Ki vient le TAIKIE. Le Père Longobardi n'en rapporte pas assés pour en donner une idée distincte. On diroit quasi que TAIKIE n'est autre chose que le Li, travaillant sur le Ki. Spiritus domini qui ferebatur super Aquas – prenant l'esprit souverain pour le Li, et les eaux pour le premier fluide, pour l'air protogene, pour le Ki, ou pour la première matière. Ainsi le Li et le TAIKIE ne seroient pas des choses diverses, mais une même chose considérée sous de differens prédicats. Le Père dit (5; 33) que le Li devient un globe infini (ce globe est métaphorique sans doute) qu'ils nomment TAIKIE, c'est-à-dire arrivé au dernier degré de perfection et de consommation; parce qu'il opère effectivement et excerce sa vertu dans la production des choses, et leur donne cet accomplissement qui contient l'ordre préétabli, en vertu duquel tout provient par après par les propensions naturelles. En sorte que dans les choses naturelles Dieu n'a plus besoin après cela que de son concours ordinaire. C'est pourquoy il me semble que le Père se brouille un peu (10; 47) en confondant le Ki avec le TAIKIE, et disant que le TAIKIE est l'air primogene.

<25a.> Peut-être que certains Chinois conçoivent que du Li forme primitive, et du Ki matière primitive a résulté un composé primitif, une substance dont le Li fut l'âme, et le Ki la matière; et ils pourroient entendre cette substance sous le nom de TAIKIE, ainsi ce seroit le monde entier conçu comme un Animal, un vivant universel, un Génie suprême, un grandissime personnage, et les Stoïciens parlent du Monde sur ce ton. Parmy les parties de ce grand et total animal seroient des animaux particuliers; comme chez nous de petits animaux entrent dans la composition des corps des grands animaux. Mais tant qu'on ne trouve pas cette erreur expressément dans les anciens Auteurs Chinois, il ne faut point la leur attribuer: et cela d'autant moins, qu'ils ont conçu la matière comme une production de Dieu. Ainsi Dieu ne composera pas une substance avec la matière, le monde ne sera pas une personne animée, mais Dieu sera *intelligentia supramundana,* la Matière estant son effect, n'est point son collègue. Et lorsque le Père Longobardi dit (11; 49) que le TAIKIE renferme en soy le Li et l'air primitif ou le Ki, il ne faut pas l'entendre,

comme s'il en étoit composé, mais seulement, qu'il les renferme, comme un conséquent renferme ce qu'il suppose, parce que le TAIKIE est le LI opérant sur le KI, et suppose ainsi le KI.

<26.> On attribue aussi au TAIKIE les attributs du LI. On dit (11; 53) que tous les esprits sont sortis du TAIKIE, que le XANGTI estoit le fils du TAIKIE, comme disoit un Mandarin moderne, quoy qu'on pourroit peutêtre soutenir par les anciens que le XANGTI n'est aussi autre chose que le LI ou le TAIKIE, conçu comme gouvernant le principal de l'univers, c'est-à-dire le Ciel, comme je monstreray tantost. On dit (54) que les Esprits sont le même LI, ou le même TAIKIE, appliqués à divers sujets, comme au Ciel, à la Terre, aux Montagnes. Ce qui ne s'accorde pas avec ce que disoit ce Mandarin, car si le XANGTI où l'Esprit du Ciel est le fils du TAIKIE, il n'est pas le même avec luy. Mais il suffit icy qu'on égale le TAIKIE, et le LI. Nous verrons par après ce qui se peut dire du XANGTI. Le Père Longobardi conçoit le titre de sa 13-me section en ces termes, que tous les Dieux des Chinois, ou tous les Esprits, auxquels ils attribuent le gouvernement des choses, se réduisent a un seul, qui est le LI, ou TAIKIE. Je n'examine point ce sentiment présentement, et ce seroit tant mieux: mais je remarque seulement, que le LI et le TAIKIE sont pris pour une même chose. Il dit dans cette section (68) que le LI est *mentis ratio et totius naturae regula directrix,* mais que le TAIKIE est *sinus naturae continens in se virtualiter omnia possibilia*. Or il dit cela aussi du LI (14; 75) et c'est pour cela, qu'il asseure (68) que la différence entre le LI et TAIKIE n'est qu'une formalité, en ce que LI dénote un Estre absolu, et que le TAIKIE dénote un Estre respectif aux choses, dont il est la racine et le fondement. Et il cite le 26. livre de la Philosophie Chinoise pag. 8. où il est dit, que les causes agissent incessamment, parce que le LI ou le TAIKIE est au dedans, qui les gouverne, et les dirige. Et dans le liv. 1 de la même Philosophie p. 31. il est dit, que le LI (la Raison) prédomine dans les choses du monde; et que c'est pour cela qu'il ne leur manque rien, et liv. 36. p. 9. que le TAIKIE est la cause du commencement et de la fin de ce Monde, qu'après un monde fini, il en produit un autre (5; 36) après la révolution de la grande année appellée TASUI (4; 32) mais que pour luy, il ne finira jamais. Cela prouve que le TAIKIE n'est pas le monde. Enfin (p. 69) les Chinois ne reconnoissent rien de meilleur, ny de plus grand que le LI et le TAIKIE. Ils disent aussi que toutes choses sont un même TAIKIE. Ce que je crois devoir être entendu, non comme si les choses étoient des parties ou modifications du TAIKIE, mais parce que

leurs realités absolues ou perfections en sont des émanations. Mais comme par une manière figurée on parle souvent encore parmi nous, comme si les Ames étoient des parcelles de la divinité; il ne faut donc point s'étonner si les Chinois en parlent quelques fois dans le même stile. Et que dans ce sens, la Philosophie Chinoise dit au livre 26. p. 1. que le LI est un, mais que ses parties sont plusieurs. Car à proprement parler, une chose composée de parties n'est jamais Une véritablement. Elle ne l'est que par dénomination externe; comme un tas de sable, une armée. Ainsi le premier principe ne sauroit avoir des parties, comme d'autres passages déjà rapportés le marquent assés.

<27.> Le Père de S. Marie rapporte des passages des Chinois, où ils semblent former un mot LI-TAI KIE (p. 64) et ce qu'il signifie, est (p. 69) selon Confucius (dans <un de> ses quatre livres CHUNG-IUNG) la solide vérité, la Loi, le principe et la fin de toutes choses; n'y en ayant pas une, qui ne reçoive d'elle son estre effectif et véritable, sans que dans l'essence d'aucune de ces choses en particulier il y ait un atome d'imperfection. C'est à peu près (adjoute le père) comme nous lisons dans la Genèse: Dieu vit tout ce qu'il avoit fait, et tout étoit excellent. Cependant (p. 107/108) sur un passage de Lactance touchant le premier principe, où cet auteur après avoir cité des anciens Poètes et Philosophes, dit, que toutes ces opinions quoi qu'incertaines établissent la Providence sous les noms de Nature, Ciel, Raison, Esprit, Fatalité, Loy divine, qui reviennent tous à ce que nous appellons Dieu; le Père de S. Marie repond, que les Chinois n'ont connu qu'un principe matériel divisé en petites parties; en quoy il me paroist, que ce bon Père se trompe par une étrange prévention, qui luy est venue non pas des auteurs classiques, mais des discours de quelques modernes impies, qui font les esprits forts dans la Chine comme ailleurs, pour marquer une fausse élévation au dessus du peuple.

<28.> La chose dont les Chinois parlent le plus magnifiquement après le LI ou le TAIKIE, est le XANGTI, c'est-à-dire le Roy d'enhaut, ou bien l'Esprit qui gouverne le Ciel. Le Père Ricci, entré dans la Chine et s'y étant arrêté quelque temps, a crû, que par ce XANGTI on pourroit entendre le Seigneur du Ciel et de la Terre, et en un mot nôtre Dieu, qu'il appelloit aussi TIEN-CHU, le Seigneur de Ciel. Et c'est sous ce dernier mot qu'on entend ordinairement le Dieu des Chrétiens dans la Chine. Le Père Longobardi, le Père Antoine de S. Marie, et d'autres, qui n'approuvent point que Dieu soit appelle XANGTI, sont contents qu'il soit appellé TIEN-ĊHU, quoy qu'en effect les deux mots signifient à peu

près la même chose auprès des Chinois, suivant la force du terme, Roy d'enhaut, et Seigneur du Ciel. La grande question est, si selon les Chinois le XANGTI est une Substance éternelle, ou une simple créature. Le P. Longobardi avoue (2; 13) que le Texte (des livres originaires) dit, ou du moins semble dire, qu'il y a un Roy souverain nommé XANGTI, lequel est dans le Palais du Ciel, d'où il gouverne le monde, recompense les bons, et punit les méchans. Le même Père y oppose (à la même page) que les interprètes anciens attribuent tout cela au Ciel, ou à la substance ou Nature universelle appellée LI. Mais cela bien loin de nuire à ceux qui donnent le nom de XANGTI à nôstre Dieu, leur servira merveilleusement. Car le LI est éternel, et doué de toutes les perfections possibles; en un mot on peut le prendre pour nôtre Dieu, comme il a été montré cy dessus. Ainsi si le XANGTI et le LI sont la même chose, on a tout sujet de donner à Dieu le nom de XANGTI. Et le Père Mathieu Ricci n'a pas eu tort de soutenir (16; 84) que les anciens Philosophes de la Chine ont reconnu et honoré un Etre suprême appellé XANGTI, Roy d'enhaut, et des Esprits inférieurs, ses ministres, et qu'ainsi ils ont eu la connoissance du vray Dieu.

<29.> Les Chinois disent encore de grandes et belles choses du Ciel, de l'Esprit du Ciel, de la Règle du Ciel, qui conviennent le mieux au vray Dieu; par exemple (17; 99) la Règle du Ciel est l'entité de la souveraine bonté, qui est imperceptible. Et (14; 77) le LI est appelle *la Règle naturelle du ciel,* entant que c'est par son opération, que toutes les choses sont gouvernées avec poids et mesure, et conformément à leur état. Cette règle du Ciel est appellée TIEN-TAO, et selon le Père de S. Marie (p. 69) Confucius en parlant dans le CHUNG-IUNG, dit que le TIEN-TAO est le même que le LI, règle certaine du Ciel dans son cours et dans ses opérations naturelles. Ainsi au rapport du père Longobardi (15; 81) la substance universelle ou primitive, considérée selon l'Estat qu'elle a dans le Ciel, est appellée LI, (C'est à dire règle ou raison). Et (14; 76) le LI est appellé une chose qui est dans le Ciel, parce que le premier principe, quoy qu'il soit dans toutes les choses du monde, est dans le Ciel principalement, qui est la chose la plus excellente de l'Univers, et dans laquelle son efficace paroist le plus. Et au liv. 2. chap. 5 du LUN-JU il est dit du LI que ce principe est d'une essence incomparable, et qu'il n'a rien d'égal. Et puis ces mêmes louanges sont données au Ciel; ce qui est raisonnable d'entendre

non pas de la matière, mais de l'Esprit du Ciel ou du Roy d'enhaut. Comme doit être entendu le P. de S. Marie quand il dit (p. 15) que la divinité absolue et suprême des Lettrés de la Chine est le Ciel.

<30.> Voici comment un docteur Chinois parle du XANGTI chez le P. Antoine de S. Marie (p. 74): Nos anciens Philosophes examinant avec beaucoup de soin la nature du Ciel, de la Terre, et de toutes les choses du monde, reconnurent qu'elles étoient toutes très bonnes, aussi bien que le LI capable de les contenir toutes sans exception; que depuis les plus grandes jusque aux plus petites, elles étoient la même nature et la même substance, d'où nous concluons, que le Seigneur ou Dieu XANGTI est dans chaque chose, avec qui il est réellement un. Pour cela on prêche les hommes, et on les exhorte à fuir le vice, parce que ce seroit flétrir et souiller les vertus et les perfections du XANGTI; à suivre sa justice; parce que ce seroit offenser la souveraine raison et la Justice suprême; à ne pas endommager les Estres; parce que ce seroit outrager le Seigneur XANGTI, âme de toutes les choses créées. Ce passage fait voir, que selon son auteur, le XANGTI est la substance Universelle souverainement parfaite, la même dans le fond, avec le LI. C'est de quoy il s'agit icy : mais on n'approuve point les expressions de ce docteur (moderne apparemment) qui veut faire passer le XANGTI pour l'âme des choses, comme s'il étoit de leur essence.

<31.> Ainsi les Anciens sages de la Chine, croyant que le peuple a besoin dans son culte des objets qui frappent son imagination, n'ont point voulu proposer au public l'adoration du LI, ou du TAIKIE, mais du XANGTI, ou de l'Esprit du Ciel; entendant sous ce nom le LI ou le TAIKIE même, qui y montre principalement sa puissance. Les Hébreux aussi attribuent quelques fois au Ciel ce qui appartient à Dieu, comme dans les Maccabées, et ils ont considéré Dieu comme le Seigneur du Ciel, er pour cela ils étoient appellés Coelicolae par les Romains

qui Nil praeter nubes, et coeli numen adorant.

Aristophane aussi voulant rendre Socrate odieux et ridicule auprès des Athéniens, faisoit accroire aux gens, que méprisant les Dieux du pays, il adoroit le Ciel, ou les nuages, ce que les ignorans confondoient: cela se voit dans sa comédie des Nuées. C'est pour quoy le P. Antoine de S. Marie dit (p. 72) les Philosophes Chinois anciens et nouveaux, sous le nom du Roy très haut XANGTI adorent le Ciel visible, et luy sacrifient en considération de la vertu dominante et invisible du LI, que le peuple grossier ne pourroit comprendre. Mais il falloit plustost dire,

que le XANGTI, ou ce que les Chinois adorent principalement, est le LI qui gouverne le Ciel, que de dire, qu'il est le Ciel matériel luy même. Le même père de S. Marie dit la dessus fort a propos à quelques mots prés (p. 77/78) qu'il resulte de tout cecy, que les Chinois, non plus que les Japonois (instruits sans doute par les Chinois) n'ont connu d'autre Dieu qu'un premier principe (il adjoute sans fondement *matériel)* qu'en qualité de prédominant au Ciel, ils appellent Roy suprême, XANGTI; que le Ciel est son Palais, que là haut il conduit et gouverne tout, et qu'il répand des influences. Ils sacrifient à ce Ciel visible, (ou plustôt à son Roy) et adorent dans un profond silence ce LI qu'ils ne nomment pas, à cause de l'ignorance ou de la grossièreté du peuple, qui ne sauroit comprendre ce que c'est que ce LI. Ce que nous appellons dans l'homme lumière de la Raison, eux ils l'appellent Commendement et Loy du Ciel. Ce que nous appellons, satisfaction naturelle d'obéir à la justice, et crainte d'agir contre elle, tout cela chez eux (et j'adjouteray encor chez nous) s'appelle inspirations envoyées par le XANGTI (c'est-à-dire par le vray Dieu). Offenser le Ciel, c'est agir contre la raison; demander pardon au Ciel, c'est se corriger, et faire un retour sincère de paroles et d'œuvres à la soumission qu'on doit à cette même loy de la raison. Pour moy je trouve tout cela excellent, et tout à fait conforme à la Théologie naturelle, bien loin d'y entendre malice: et je crois que ce n'est que par des interprétations forcées, et par des interpolations, qu'on y peut trouver à redire. C'est le Christianisme tout pur entant qu'il renouvelle la loy naturelle inscrite dans nos cœurs. Sauf tout ce que la révélation et la grâce y adjoutent, pour mieux redresser la nature.

<32.> Ces anciens sages de la Chine en considérant l'Esprit qui gouverne le Ciel, comme le vray Dieu, et le prenant pour le LI même, c'est-à-dire pour la Règle, ou pour la souveraine Raison, ont eu plus de raison qu'ils ne savoient. Car il s'est trouvé par les découvertes des Astronomes, que le Ciel est tout l'Univers connu, et que notre Terre n'est qu'une de ses Etoiles subalternes; et qu'on peut dire, qu'il y a autant de systèmes du Monde, que d'Etoiles fixes ou principales; le nostre n'estant que le système du Soleil, qui n'est qu'une de ces Etoiles; et qu'ainsi le gouverneur ou Seigneur du Ciel est le Seigneur de l'Univers. C'est pourquoy, comme ils ont si bien rencontré, sans en savoir la raison, il se peut, qu'ils ayent appris une partie de leur sagesse de la tradition des Patriarques.

<33.> Voyons maintenant ce que le Père Longobardi y oppose. Il dit (2; 18) que selon les Chinois Lettrés le XANGTI est le Ciel même ou bien la vertu et la puissance du Ciel. Mais de dire que le XANGTI est le Ciel matériel, il n'y a point d'apparence. Et quant à la vertu ou puissance du Ciel, elle ne sauroit estre autre que la vertu ou puissance de tout l'Univers; puisque le Ciel comprend tout ce qu'on en connoist. S'imaginer je ne say quelle Ame particulière du Ciel, qui soit le XANGTI il n'y a point d'apparence non plus, l'étendue du Ciel étant si immense. Il y en auroit plus d'en donner à chaque système, ou même à chaque Etoile, comme les Chinois en donnent à la Terre. Les louanges données à l'Esprit du Ciel, ou à la Règle du Ciel, ne sauroient convenir à une Ame particulière; elles ne conviennent qu'au LI. Ainsi (11; 52) si le CHING-CHEU, Auteur classique a dit que le XANGTI étoit la même chose que le Ciel, on peut prendre cette expression pour peu exacte ou figurée; comme nous mettons souvent le Ciel pour le seigneur du Ciel. Il se peut aussi, que cet auteur ait considéré le Ciel comme une personne, dont l'Ame estoit le LI; et dont le Corps étoit la matière céleste, et qu'ainsi il auroit considéré le Ciel, comme les Stoïciens consideroient le monde. Mais il vaut mieux croire qu'il a parlé figurement, comme on a coutume de faire encor en Europe en parlant du Ciel, comme de Dieu, jusqu'à ce qu'on puisse assez examiner son passage.

<34.> Les Chinois racontent (chez le P. de S. Marie p. 57) que l'Empereur VUEN-WANG persévéra jusques à la fin à s'humilier, à cacher l'éclat de sa Majesté, à se renfermer dans son cœur, et a s'abaisser devant ce seigneur et Roy très haut XANGTI; que l'Empereur nommé HIAXI, lors qu'il avoit à se reprocher une méchante action, trembloit de crainte et de respect devant le XANGTI, et avoit coutume de dire, que cette crainte et ce respect le retenoient, de manière, qu'il n'osoit pécher contre la droite raison. Qu'anciennement l'Empereur même cultivoit la terre où l'on semoit les fruits qu'on devoit offrir au souverain Roy et Seigneur XANGTI. Et (p. 59) un Roy de la Chine ayant demandé à Confucius, s'il falloit plustôt prier le Dieu tutelaire du feu, ou le Dieu le plus inférieur de la maison? Confucius, luy répondit, que si l'on avoit offensé le Ciel, c'est-à-dire le Seigneur du Ciel, c'étoit à luy seul qu'il falloit demander pardon. Ce qui marque, ce semble, que Confucius, comme Platon, étoit pour l'unité de Dieu, mais qu'il s'accommodoit aux préventions populaires comme l'autre.

<34a.> Le P. Longobardi même rapporte (17; 90) la conversation, qu'il avoit eue avec un docteur Chinois, qui luy disoit, que le Roy d'en haut ou XANGTI étoit une même chose que le Ciel, le LI, le TAIKIE; le IVEN-KI (l'auteur n'explique point cecy) le TIEN-XING (ou les Génies p. 19) le TIEN-MING (vertu envoyée du Ciel) le NAN-LIN (vertu de la terre). Le même docteur disoit, que le XANGTI de la secte des Lettrés étoit l'Esprit ou le Dieu que les Bonzes adoroient sous le nom de FOÉ, et les TAO-ÇU sous le nom de JO-HOANG. Un autre disoit (17; 87) que nostre cœur (c'est à dire ce qui opère en nous) étoit la même chose que XANG-TI et TIEN-CHEU. Car les Chinois disent, que le cœur est le CHUZAY (ou directeur) de l'homme, réglant toutes les actions physiques et morales (15; 81). Ce qui fait voir combien ces gens parlent quelques fois vaguement et confusément, sous prétexte que tout est un, et que souvent il ne faut point les prendre à la lettre. Et pour parler distinctement de leur dogmes, le plus seur est, de considérer plustost la raison et l'harmonie des doctrines, que l'ecorce des paroles.

<35.> Le même Père rapporte aussi les discours des Mandarins Chinois, qui luy ont dit, que le XANGTI et le TIEN-CHU, le Roy d'en haut ou le Seigneur du Ciel, n'estoit qu'une production du TAIKIE, et finiroit comme d'autres créatures, au lieu que le TAIKIE demeure (11; 53); que le Roy d'enhaut ou l'Esprit du Ciel finiroit avec le Ciel (17; 89); que si nostre Dieu ou nostre TIEN-CHU (Seigneur du Ciel) étoit le même que le XANGTI, il cesseroit d'exister (17; 87,89). Mais le bon Père ne produit aucun passage des anciens, qui en dise autant; au contraire il paroist que les anciens ont voulu adorer le LI dans le XANGTI. Ce ne sont donc que les idées des modernes, qui tachent de substituer à toutes les substances spirituelles des simples qualités matérielles; à peu près comme les Cartésiens en mettent à la place de l'âme des bestes; et comme quelques anciens dans le Phœde de Platon vouloient, que l'âme n'estoit autre chose que l'harmonie ou la conjugation des dispositions matérielles, ou la structure de la machine. Ce qui ne tend qu'à détruire la religion, comme si elle n'étoit qu'une invention politique, pour tenir les peuples dans le devoir; ce qu'un Docteur Chinois (le même dont nous venons de rapporter le discours, où il confondoit des choses différentes sur ce fondement mal entendu que tout est un) luy dit en termes exprès (17; 92).

<36.> Apres l'Esprit Universel qui pris absolument s'appelle LI ou Règle, pris comme opérant dans les Créatures, s'appelle TAIKIE, ou ce qui fait la consommation et rétablissement des choses; et pris comme

gouvernant le Ciel, <la> principale Créature, s'appelle XANGTI Roy d'en haut, ou TIEN-CHU Seigneur du Ciel; après tout cela, dis-je, il faut venir aux Génies ou Esprits particuliers et subalternes. Ils s'appellent TIEN-XIN en général (Longobardi avant propos p. 6) ou simplement XIN (8; 44) ou bien KUEI-XIN (p. 89). Le Père Longobardi remarque (44) que par le mot de XIN les Chinois entendent les Esprits purs et qui montent, et par KUEY les Esprits impurs ou qui descendent. Mais cela ne paroist point s'observer exactement, puisque le P. de S. Marie (p. 89) rapporte ces paroles de Confucius: O les rares vertus et les grandes perfections de ces Esprits célestes KUEI-XIN! Y a-t-il quelque vertu supérieure à la leur? on ne les voit pas; mais ce qu'ils font les manifeste. On ne les entend point; mais les merveilles qu'ils ne cessent d'opérer, parlent asses. Le même Confucius (rapporté p. 91) dit, que nous ne pouvons pas concevoir de quelle façon les Esprits sont si intimement unis à nous; ainsi nous ne pouvons avoir trop d'empressement à les honorer, à les servir, à leur offrir des sacrifices. Car, quoi que leurs opérations soyent secrètes et invisibles, leurs bienfaits ne laissent pas d'être visibles, effectifs, et réels.

<37.> Sur des expressions si fortes d'un auteur et d'un ouvrage des plus classiques il me paroist que les Missionnaires dont parle le P. de S. Marie, (p. 90) ont eu grande raison, de comparer les Esprits ou Génies à nos Anges. Le P. de S. Marie reconnoist que les Chinois les considèrent comme subordonnés au XANGTI, Esprit universel et suprême du Ciel (p. 89) et il les compare (p. 96) avec les Ministres ou Dieux inférieurs du grand Dieu chez Seneque et chez S. Augustin encore Manichéen; comme il le marque dans sa Confession. Ces Missionnaires ont donc crû (avec raison, à mon avis), que les plus anciens Philosophes Chinois, et Confucius après eux, sous les noms de XANGTI et de KUEI-XIN avoient eu connoissance du vray Dieu, et des Esprits célestes qui le servent; puis qu'ils sembloient leur attribuer une attention particulière à défendre et à conserver les hommes, les villes, les provinces, les royaumes, non pas comme s'ils en estoient les Ames ou formes substantielles de ces choses, mais comme le pilote est dans le vaisseau, ce que nos Philosophes appellent des intelligences et formes assistantes. Et il faut avouer que les paroles de Confucius et d'autres anciens Chinois y portent *sensu maxime obvio et naturali*. Et il y a grande apparence, que ces expressions si approchantes des grandes vérités de nôtre Religion, sont parvenues aux Chinois par la tradition des anciens Patriarches.

<38.> Le P. de S. Marie n'y oppose que des Interprètes, qu'on appelle classiques, mais qui sont bien postérieurs. Le grand Commentaire sur les livres originaux appellé TA-ZIVEN et la somme de philosophie appellée SING-LI (1; 11) ou ce que le P. de S. Marie appelle en un mot TACIVEN SINGLI, ont été compilés, selon ce Père par ordre du Roy, il y a plus de 300 ans, de sorte qu'on les peut considérer comme modernes. Et leur autorité, quand il s'agit du véritable sens des anciens Textes, ne sauroit être plus grande que celle d'un Accursius ou d'un Bartolus, quand il s'agit d'expliquer le sens de *l'Edictum perpetuum* de l'ancienne jurisprudence Romaine, qu'on a trouvé aujourdhuy bien éloigné très souvent de celuy de ces Glossateurs. C'est comme plusieurs interprétations que les Arabes et les Scholastiques ont prestées à Aristote se sont éloignées de son véritable sens, que les anciens interprètes Grecs luy donnoient, et que des modernes ont retrouvé. Et je crois moy même d'avoir montré ce que c'est que *l'Entelechie,* que les Scholastiques n'ont gueres connue.

[außzulaßen. Il y a bien de l'apparence que si les Europeans étoient informés à fonds de la literature Chinoise, ils y decouvriroient bien des choses inconnues aux Chinois modernes et même aux interprètes postérieurs; comme le père Bouvet et moy nous avons decouvert le véritable sens des caractères de FOHI, qui contiennent *mon Arithmétique binaire,* et en même temps, comme j'ay encore découvert depuis *la logique des Dichotomies,* choses tout à fait inconnues aux savans Chinois posterieurs, qui en ont fait je ne say quels symboles et hiéroglyphes; comme on a coutume de faire, quand on n'entend point le véritable sens des caractères; et comme le père Kirker a fait par rapport à l'Ecriture des égyptiens, où il n'entendoit rien. Et cela fait voir que les anciens Chinois ont infiniment <sur>passé les modernes, tant par rapport à la pieté ou à la véritable morale, à la doctrine de la vertu et à <la> Droiture du cœur qu'à l'égard de la science profonde.]

<39.> Ainsi l'autorité que les Pères Longobardi et de Sainte Marie donnent aux Chinois modernes, n'est qu'un préjugé d'Ecole. Ils ont jugé de l'Ecole Chinoise postérieure, comme l'Ecole postérieure Européenne (dont ils étoient préoccupés) voudroit qu'on jugeât d'elle; C'est à dire qu'on jugeât du texte des Loix divines et humaines, et des anciens auteurs par leurs interprétations ou glosses. Défaut assez répandu parmy les Philosophes, les Jurisconsultes, les Moralistes ou les Théologiens: Sans parler des Medicins, qui n'ayant presque plus d'Ecole fixe, ny

même de langage réglé, sont allés jusqu'au mépris des anciens, et se sont tellement affranchis du joug, qu'ils sont tombés dans la licence, puis qu'ils n'ont presque plus rien d'établi au delà de quelques expériences ou observations, qui même bien souvent ne sont pas trop asseurées. De sorte qu'il semble, que la Medicine auroit besoin d'estre rebâtie tout de nouveau, par des communications autorisées de quelques excellens hommes dont elle ne manque point, qui retabliroient un langage commun, separeroient l'incertain du certain, fixeroient provisionnellement les degrés du vraisemblable, et decouvriroient une méthode certaine pour l'accroissement de la science: Mais cela soit dit en passant.

<39a.> Le peu d'autorité des Glossateurs fait que je m'étonne, que de très habiles Théologiens de nostre temps, qui préfèrent la doctrine des anciens Pères de l'Eglise aux sentimens des Modernes, dans la Théologie spéculative aussi bien que dans la Morale, prétendent de juger de la Théologie des Chinois plustot par les Modernes, que par les Anciens. On ne le doit point trouver étrange dans un Père Longobardi, ou dans un Père de S. Marie, qui donnoient apparemment dans les sentimens de l'Ecole Theologique et Philosophique vulgaire; mais il me semble que parmy des savans Théologiens qui s'opposent aux Jésuites sur cette matière de la doctrine Chinoise, il y en a qui en devroient juger tout autrement.

<40.> Le Père de S. Marie rapporte quelque chose en passant, qui pourroit faire soubçonner encore les anciens Philosophes de n'avoir point eu d'assez bons sentimens. Mais comme il n'appuye gueres la dessus je doute que la chose soit assez vérifiée, ou vienne asses au fait. Cependant je ne le veux point dissimuler, pour agir avec toute la sincérité possible. Après avoir rapporté (p. 89) le beau passage de Confucius marqué cy dessus, il prétend, que ce même auteur, continuant son discours, découvre jusqu'où va son erreur grossière sur cela. Car il dit (selon ce Père) que les Esprits s'unissent et s'incorporent réellement avec les choses, dont ils ne peuvent se séparer, qu'ils ne soyent totalement détruits. Opinion très conforme (dit ce Père) à la Philosophie de ce même Confucius, où il enseigne que la Nature et l'essence des choses est le LI, TAIKIE, leur premier principe et leur Créateur, lequel comme Roy du Ciel s'appelle XANG-TI (c'est-à-dire Roy suprême) et comme dominant sur les Estres particuliers et subalternes, où se fait la génération et la corruption, il se nomme KUEI-XIN. Or comme la Matière et la forme ne

peuvent se desunir sans la destruction du tout qu'elles composent; de même ces Esprits, sont si unis aux choses, qu'ils ne peuvent les quitter, sans se corrompre.

<41.> J'ay voulu reciter mot pour mot les paroles du P. de S. Marie, que je vay maintenant examiner. Et je dis d'abord, que je suis porté à croire, que ce ne sont pas les doctrines expresses de Confucius, mais des sentimens qu'on luy prête sur les interprétations des modernes. Car les paroles expresses qu'on rapporte de luy, ne souffrent point ce sens; à moins qu'on ne veuille soutenir, qu'il n'a parlé que pour tromper les lecteurs simples, sous le voile de religion, mais que son vray sentiment estoit celuy des Athées, imputation, ou l'on ne doit venir que sur de bonnes preuves, et dont je n'ay vu aucun fondement jusqu'icy, que les interprétations sourdes des modernes, qu'ils n'oseroient peutêtre point avouer asses nettement dans des ouvrages publics. Si Confucius avoit ce sentiment des Esprits, il n'en jugeroit pas plus avantageusement que nôtre Ecole commune juge des Ames des bestes, qu'elle croit périr avec la bête; mais cela étant, ainsi que seroit-ce, que ces rares vertus et grandes perfections, ces merveilleuses opérations, ces grands bienfaits dignes de nôtre reconnoissance et de nôtre culte, qu'il attribue à ces esprits et Génies célestes?

<42.> De plus Confucius et les anciens donnent des Esprits ou des Génies assistans à plusieurs choses, qui ne sont point susceptibles d'une telle incorporation, par exemple aux hommes, aux villes, aux provinces. Quelle apparence aussi de s'imaginer une incorporation de l'Esprit avec sa montagne, ou avec sa rivière; ou même de l'esprit des quatre saisons, avec les saisons mêmes, de l'esprit du chaud et du froid avec ces qualités. Ainsi il faut dire, ou que ces anciens Chinois se moquoient des gens, et ne cherchoient, que de les tromper, ce qu'il ne faut point leur imputer sans preuve; ou qu'ils croyoient des Esprits subalternes, ministres de la divinité, gouvernans les choses de leur département; ou enfin qu'ils honnoroient sous leur nom la vertu divine répandue par tout, comme quelques anciens Grecs et Latins ont prétendu, que sous les noms de plusieurs Dieux on n'adoroit, qu'une seule divinité.

<43.> Je soubçonne encore que le P. de S. Marie a mal pris le sens de Confucius, comme s'il disoit, que les Esprits ne sont séparés des choses qu'ils gouvernent, sans être détruits; au lieu que Confucius paroist avoir dit, que les Esprits ne s'en séparent point, sans que ces choses qu'ils doivent gouverner soyent détruites. Car je trouve que c'est

ainsi que le P. Longobardi l'a pris, citant (11; 57) le chap. 16 du CHUNG-JUNG, ou Confucius, après avoir enseigné, que les Esprits sont des parties qui composent l'être des choses, adjoute, que les esprits ne peuvent en être séparés, que la destruction *de ces choses,* (il ne dit pas des esprits) ne s'ensuive. Et il y a de l'apparence, que lors que Confucius fait les Esprits parties des choses, il ne l'entend pas de tous les Esprits, par la raison que j'ay alléguée. Et peut être aussi que le terme de *partie* est pris icy dans un sens plus large, pour ce qui est dans une chose, et est requis à sa subsistance ou conservation.

<44.> Selon les modernes, qui prétendent d'être les sectateurs de Confucius, et des anciens, mais qui ne reconnoissent point de substances spirituelles, et pas même de vrayes substances, excepté la matière, qu'ils ne considèrent que comme altérée par des mouvemens des figures et des qualités accidentelles; selon les modernes, (dis-je,) ces Esprits célestes, ou autres que les anciens Chinois attribuent aux choses, ne seroient que des êtres de dénomination, l'amas des qualités accidentelles de la matière; comme sont les formes qui constituent les Etres par accident de l'école, des tas de pierres, des montagnes de sable etc; formes bien inférieures sans doute à l'âme des bestes; soit qu'on prenne ces âmes à la Scholastique, soit qu'on les prenne à la Cartésienne, qui n'y trouvent aussi qu'un amas de qualités accidentelles, mais sans doute bien plus ajustées; puisque l'Esprit du Ciel, l'Esprit des causes naturelles, l'Esprit des montagnes (par exemple) manquant d'organes, seroient incapables de connoissance, et même d'une apparence de connoissance; bien loin de mériter du culte. Ainsi ce seroit une pure tromperie, que de les vouloir faire honorer.

<45.> Le XU-KING livre originaire, et des plus anciens, selon le Père Longobardi (1; 10) raconte liv. 1. p. 11 au rapport de ce même Père (11; 51), que les Chinois dés le temps de Iao et de Xun, qui sont les Fondateurs de l'Empire, ont adoré les Esprits, et que quatre sortes de sacrifices se faisoient à quatre sortes d'Esprits. Le premier sacrifice appellé LUI se faisoit au Ciel, et tout ensemble à son Esprit appellé XANGTI. Le second appellé IN, se faisoit à l'Esprit des six principales causes, c'est-à-dire des quatre saisons de l'année, du chaud et du froid, du Soleil, de la Lune, des Etoiles, de la pluye et de la sécheresse. Le troisième nommé VUANG, se faisoit aux Esprits des Montagnes, et des grandes rivières. Et le quatrième, nommé PIEN se faisoit aux Esprits des choses moins considérables de l'Univers, et aux hommes illustres de la Republique.

Et le même P. Longobardi remarque (2; 13) que le Texte dit, qu'il y a differens Esprits, qu'il nomme KUEI, ou XIN ou conjointement KUEI-XIN, qui président aux Montagnes, aux Rivières, et aux autres choses de ce bas monde. Mais les interprètes expliquent cela, des causes naturelles, ou des qualités qu'elles ont de produire certains effets.

<46.> Ces Interprètes ont raison, s'ils n'approuvent point, qu'on s'imagine avec le peuple ignorant de l'antiquité, que Jupiter, ou un certain génie de l'air, lance la foudre; qu'il y a certains barbons assis dans ces montagnes et dans les creux de la Terre, qui versent les rivières de leurs Urnes; s'ils croyent, que tout cela arrive naturellement par les qualités de la matière. Mais ils n'ont point raison, s'ils croyent, que les anciens ont voulu faire adorer ces choses brutes; et s'ils réduisent à cette même condition d'un amas de qualités brutes, le premier principe, et le gouverneur du Ciel, ou plustost le gouverneur de l'Univers; puisque les merveilles des choses particulières, qui ne connoissent point ce qu'elles font, ne sauroient venir que de la sagesse du premier principe. Ainsi il faut croire, ou que les Anciens sages de la Chine ont crû, que certains Génies comme Ministres du suprême seigneur du Ciel et de la Terre presidoient aux choses inférieures; ou qu'ils ont voulu adorer le grand Dieu encore dans les vertus des choses particulières, sous le nom des Esprits de ces choses, pour donner dans l'imagination des peuples; et que c'est ainsi qu'ils ont crû que tout estoit un, c'est à dire que la vertu d'un grand principe unique, paroissoit par tout dans les merveilles des choses particulières; que l'Esprit des saisons, l'Esprit des montagnes, l'Esprit des rivières, étoit ce même XANGTI qui gouverne le Ciel.

<47.> Ce sentiment est le plus vray. Cependant l'autre admettant des Génies presidens aux choses naturelles, globes célestes, Elemens etc. n'est pas tout à fait intolérable, ny destructif du Christianisme, comme j'ay déjà remarqué cy dessus. Mais s'il sera aisé d'enseigner et de faire recevoir aux Chinois ce qui est le plus véritable, par une interprétation raisonnable de cet Axiome, que le tout se réduit à la vertu d'un; c'est à dire que les vertus de toutes les créatures inanimées ne marquent point leur sagesse, mais celle de l'Auteur des choses, et ne sont qu'une suite naturelle des forces que le premier principe y a mis. Faisant pourtant comprendre, suivant la véritable Philosophie découverte de nos jours, que des substances animées sont répandues par tout, qu'elles n'ont lieu pourtant que là, où il y a des organes qui ont du rapport à la perception; que ces substances animées ont leurs Ames ou leurs Esprits propres,

comme l'homme qu'il y en a une infinité au dessous, mais aussi une infinité au dessus de l'Ame ou de l'Esprit de l'homme; que ceux qui sont au dessus s'appellent Anges et Génies; qu'il y en a qui servent plus particulièrement le souverain Esprit, étant plus disposés à entendre sa volonté et à s'y conformer; que les Ames des personnes vertueuses, leur sont associées, et qu'on peut leur accorder des honneurs, mais qui ne dérogent point à ce qu'on doit à la substance suprême.

<48.> Ainsi on peut encor satisfaire aux interprètes Chinois modernes, en leur applaudissant, lors qu'ils réduisent aux causes naturelles le gouvernement du Ciel, et d'autres choses, et s'éloignent de l'ignorance du peuple, qui y cherche des miracles surnaturels, ou plustôt surcorporels, et des Esprits, comme *Deus ex machina*. Et on les éclairera d'avantage là dessus en leur faisant connoitre les nouvelles découvertes de l'Europe, qui rendent des raisons presque mathématiques de plusieurs grandes merveilles de la nature, et font connoitre les véritables systèmes du Macrocosme et du Microcosme. Mais il faut leur faire reconnoitre en même temps, comme la raison le demande, que ces causes naturelles, qui font leur office si exactement à point nommé pour produire tant de merveilles ne le sauroient faire, si elles n'estoient des Machines préparées pour cela et formées par la sagesse et par la puissance de la substance suprême, qu'on peut appeller LI avec eux.

<48a.> C'est peut être pour cela que Confucius n'a pas voulu s'expliquer sur les Esprits des choses naturelles; parce qu'il jugeoit, que ce qu'on devoit adorer dans l'Esprit du Ciel, des saisons, des montagnes et d'autres choses inanimées n'estoit que le souverain esprit, le XANGTI, le TAIKIE, le LI mais qu'il ne croyoit point le peuple capable de se détacher des choses qui tombent sous les sens; et ne vouloit point s'expliquer là dessus. C'est pourquoy, au rapport du P. Longobardi (3; 27) dans le LUN-XIN liv. 3 part. 3 un disciple de Confucius nommé ZUKU dit, comme en se plaignant de son Maître: je n'ay jamais pû obtenir de luy, qu'il me parlât de la nature humaine, et de l'état naturel du Ciel, que sur la fin de sa vie. Et dans le même Livre, Confucius dit: la bonne manière de gouverner le peuple est de faire en sorte qu'il honore les Esprits, et qu'il s'éloigne d'eux. C'est-à-dire, qu'il ne s'arreste pas à vouloir examiner ce qu'ils sont, et ce qu'ils font. [Dans le chap. 6 du même livre LUNÇU il est rapporté, que Confucius à la question que luy posoit LILLU, un de ses disciples, sur ce que c'estoit que la mort, luy répondit fort sèchement: celuy qui ne sait pas ce que c'est que la vie,

comment peut il savoir <ce que c'est que la mort).] Au livre 4. p. 6. il est dit, qu'il y avoit quatre choses, entre autres l'Esprit, sur quoy Confucius affectoit un grand silence. Les commentaires en rapportent la raison, parce que, disent-ils, il y a plusieurs choses difficiles à entendre; et ainsi il n'estoit pas à propos d'en parler à tout le monde. Dans le livre nommé KIALU, il est dit, que Confucius voulant une bonne fois se délivrer de l'importunité de ces disciples, qui ne cessoient de le questionner sur les Esprits, sur l'Ame raisonnable, et sur ce qui se passoit après la mort, résolut de leur donner une règle générale, qui est de raisonner et de disputer tant qu'on voudra sur les choses renfermées dans les six positions (il falloit nous expliquer ces six positions) c'est-à-dire, qui sont visibles, ou dans le monde visible; mais à l'égard des autres choses, il veut qu'on les laisse là, sans en disputer, ny les approfondir.

<49.> Le P. Longobardi (3; 28) en tire cette conséquence que la secte des Lettrés a une doctrine secrète réservée pour les maîtres seuls – mais cela ne s'ensuit point, car Confucius pouvoit ignorer luy même ce qu'il ne vouloit point qu'on approfondit. Apparemment il n'y a point aujourdhuy de telle secte cachée dans la Chine, si ce n'est qu'on veuille dire que les Hypocrites en font une. Et quand il y en auroit, on ne doit s'arrêter icy qu'à ce que les gens osent avouer dans des ouvrages publics. Car il y a par tout des gens qui se moquent de leurs propres dogmes. Ainsi lors que ce Père dit (11; 58) que les Lettrés du commun admettent *des esprits vivans ou des esprits des Sacrifices* au lieu que les Lettrés de réputation n'admettent que des Esprits de génération et de corruption (qui ne sont que des simples qualités matérielles) je m'étonne qu'il veut que les Missionnaires ayent principalement égard à ces docteurs de réputation; au lieu que je crois qu'ils doivent les regarder comme des hétérodoxes, et s'attacher à la doctrine commune et publique.

<50.> Le Père semble en conclure encore, que Confucius luy même avoit de mauvais sentimens, témoignant asses par tout, qu'il croit les anciens Chinois aussi Athées que les modernes, comme il dit en termes exprés (16; 84); et il juge que cette méthode de Confucius a corrumpu le cœur et obscurci l'esprit des Lettrés Chinois les réduisant à ne penser qu'aux choses visibles et palpables; et qu'ainsi ils sont tombés dans le plus grand de tous les maux qui est l'Athéisme. Je veux croire que ce silence et cette Méthode de Confucius y a contribué, et qu'il auroit mieux fait de s'expliquer d'avantage. Cependant il paroist que des modernes ont poussé la chose plus avant, que sa Méthode ne le portoit: suivant

laquelle on peut dire, que bien loin de nier les esprits, et la religion, il vouloit seulement, qu'on n'en disputât point, qu'on se contentât de savoir l'existence et les effets du XANGTI et des Esprits, et qu'on les honorât et practiquât la vertu pour leur plaire; sans approfondir leur nature, et sans entrer dans le *comment* ou dans la manière de leurs opérations. Et il y a eu de tout temps des auteurs Chrestiens, qui ont conseillé la même chose dans le Christianisme, sans avoir aucune mauvaise intention. Ainsi je trouve que tout ce qu'on dit contre les Anciens Chinois ne sont que des soupçons sans fondement.

<51.> La doctrine commune et autorisée des Chinois sur les esprits, paroist asses bien représentée dans un passage de leur Philosophie, que le P. Longobardi rapporte luy même (12; 61 seqq.). Le Chu-Zu livre 28 de la Grande Philosophie p. 2. demande : *les Esprits sont ils de l'air?* Il repond qu'il paroist plus tost qu'ils sont *la force, la vigueur et activité* dans l'air, que l'air même. Il distingue p. 15. entre les bons esprits qui ont de la clarté et de la droiture et produisent des bons effects, dans le soleil, la lune, jour, nuit etc. mais qu'il y <sont> aussi des esprits tortus et obscurs. Il adjoute une troisième espèce d'Esprits, lesquels à ce qu'on dit, repondent aux questions, qu'on leur fait, et accordent les grâces qu'on leur demande. Et pag. 58. il prouve qu'il y a des esprits, par le raisonnement suivant: S'il n'y avoit point d'esprits, les Anciens, ne leur eussent pas fait des demandes après des jeûnes et d'autres abstinences. De plus l'Empereur sacrifie au Ciel et à la Terre, les princes et les Ducs (ou Héros) sacrifient aux grandes Montagnes et aux grandes Rivières, les Seigneurs offrent les cinq sacrifices etc.

<52.> Le même auteur demande encore quand on sacrifie au Ciel, à la Terre, aux Montagnes, aux Eaux, quand on offre et immole des victimes, quand on brûle des pièces de soye, quand on fait des libations de vin, cela se fait il seulement pour montrer la bonne disposition du cœur, ou bien parce qu'il y a un Air (un esprit) qui vient recevoir les offrandes? Si nous disons, qu'il n'y a rien qui vienne recevoir ce qu'on offre, à qui sacrifions-nous? Et qu'est ce que c'est la haut, qui nous inspire du respect, et qui porte les hommes à luy faire des sacrifices, et à le craindre? Si nous disons aussi, qu'il descend dans un grand char de nuages, ce sera une grande imposture. Il semble que cet Auteur a voulu tenir le milieu, entre l'incrédulité des impies, et entre les imaginations

grossières du peuple. Il veut qu'on reconnoisse et qu'on honore les esprits, mais qu'on ne les croye point presens d'une manière telle que l'imagination se peut le représenter.

<53.> Le même Philosophe Chinois pag. 39. traitant de l'Esprit du Ciel, qui est le Roy d'en haut, dit qu'il s'appelle XIN, parce que l'air du Ciel s'étend par tout. Le Père Longobardi en infère (12; 64) que les Chinois ne croyent dans le Ciel aucun esprit vivant et intelligent, mais seulement la substance de l'air, avec son activité ou son influence. Mais le bon Père, n'y voit que ses préjugés. L'Auteur Chinois donne aux esprits non seulement de la force ou de l'activité, mais aussi de l'intelligence, puis qu'ils se font craindre et respecter. Il considère l'air c'est-à-dire le corps subtil, comme leur véhicule.

<54.> Le même auteur veut qu'on cherche une proportion ou connexion entre l'Esprit à qui on sacrifie, et celuy qui sacrifie; que c'est pour cela que l'Empereur doit sacrifier au Roy d'en haut ou au Seigneur du Ciel, et il est appelle TIEN ZU, fils du Ciel; des Princes et Ducs sacrifient aux Esprits protecteurs des cinq genres de vie. On sacrifie à Confucius dans les Ecoles des Universités. Et que ce rapport fait encor que chacun doit sacrifier à ses ancestres. Il veut marquer par là, que les Esprits se gouvernent selon la raison, et assistent ceux qui s'y conforment. Au lieu que le P. Longobardi en infère (12; 65) que les Esprits ne sont qu'air et Matière. L'Auteur insinue tout le contraire.

<54a.> Je trouve encore dans cette Philosophie Chinoise un assez joli raisonnement contre les idolâtres. Le docteur CHING-LU expliquant le CHUNG-JUNG de Confucius liv. 28. p. 37. rapporté par le P. Longobardi luy même (12; 60), dit que c'est une grande ignorance d'aller demander de la pluie aux Idoles de bois et de terre, qui sont dans les Temples, pendant qu'on néglige les montagnes et les eaux, c'est-à-dire les choses dont les vapeurs produisent la pluye. Il insinue que le culte doit être fondé en raison, et observer les proportions et les liaisons des choses, et qu'alors il est agréable aux esprits, ou bien au XANGTI, à l'Esprit universel ou si vous voulés au LI, à la raison suprême, qui gouverne tout. Et le bon père pénètre fort peu dans le sens de l'auteur, lors qu'il en infère, qu'il ne reconnoist point d'autres Esprits dans les eaux et les montagnes, que l'air matériel, sans connoissance.

<54b.> C'est dans le même Esprit que Confucius dit dans son SU LUM IU (au rapport du P. de S. Marie p. 29) sacrifier à l'esprit qui n'est pas de ton état et de ta condition ou qui n'est pas propre pour toy, c'est

une flatterie téméraire et infructueuse: La Justice et la raison y répugnent. Et selon l'exposition de CHUM KOLAO il n'appartient qu'a l'Empereur de sacrifier au Ciel et à la Terre, il appartient aux Héros du Royaume de sacrifier aux Montagnes et aux Eaux, il appartient aux hommes illustres de sacrifier aux Esprits; le reste du peuple a le droit de sacrifier aux ancêtres. Et la Somme Philosophique dit (chez le P. de S. Marie p. 31) les âmes cherchent les Esprits de même qualité, et avec lesquels elles ont le plus de rapport; par exemple, si un paysan s'adressoit a l'esprit d'un homme de condition dans le même instant il seroit rebuté, et cet esprit n'opereroit rien. Mais si quelqu'un invoque un esprit proportionné à son état, il est assuré qu'il touchera l'esprit et le portera à le favoriser. Et le P. de S. Marie adjoute (p. 32) que pour cette raison les seuls Lettrés sacrifient à Confucius, et que c'est de cette manière qu'on doit entendre ce que le Père Martinius avoit exposé à Rome en 1656 que le temple, ou comme il l'appelloit, la Sale de Confucius est fermée à tout le monde hors aux Lettrés. Le même Père remarque (p. 50) que les Soldats Chinois honorent un ancien et illustre Capitaine TAI-KUNG: les Médecins une espèce d'Esculape, les Orfeuvres un ancien Alchymiste, qu'ils nomment SU-HOANG.

<55.> Ce Père entre encore dans un plus grand détail (p. 95). Selon luy les Chinois attribuent au très haut XANGTI, et à tous les autres Esprits KUEI-XIN le gouvernement du Monde, au premier comme au souverain Seigneur, qui habite le Ciel, comme son Palais, et aux esprits comme à ses Ministres, chacun commandant dans le poste qu'on lui a confié, les uns placés dans le Soleil, la Lune, les Etoiles, les nuées, les tonneres, les grêles, les tempêtes, et les pluyes; les autres dans la terre, sur les montagnes, les étangs, les fleuves, les moissons, les fruits, les forests et les herbes; d'autres parmi les hommes et les animaux; plusieurs dans les maisons, aux portes, aux puits, aux cuisines, aux fourneaux, aux lieux mêmes les plus immondes; d'autres à la guerre, aux sciences, à la médecine, à l'agriculture, à la navigation, à tous les arts mechaniques. Chaque Chinois prend pour son Patron un esprit qu'il prie, qu'il invoque, qu'il tache de se rendre favorable par des Sacrifices. Ils rendent à leurs Ancêtres les mêmes devoirs qu'aux esprits familiers et domestiques; les autres morts ils les traitent d'esprits étrangers. Pour Confucius, et ses disciples les plus renommés, ils les prient comme des Esprits qui président aux Ecoles et aux sciences. La Glosse du Père est que les Chinois sont comme les Stoïciens, qui se figuroient un Dieu matéri-

el répandu dans tout l'univers pour l'animer, et pour le gouverner avec d'autres Dieux subalternes. Mais je ne voy rien qui nous empêche d'y trouver un Dieu spirituel, auteur de la matière même, montrant sa sagesse et puissance dans les choses brutes et servi par des esprits intelligens ressemblants à nos anges et à nos âmes. Et on peut dire que le peuple chez eux, comme chez les payens, multiplie ses esprits particuliers outre mesure et besoin, au lieu que les sages se contentent du suprême esprit, et de ses ministres en général, sans leur assigner des departemens fixes.

<56.> J'ay dit au commencement, que je ne veux point examiner jusqu'à quel point le Culte des Chinois pourroit être blâmé ou excusé, et que je veux seulement faire recherche de leur doctrine. Et il me paroist (à joindre tout ensemble) que l'intention de leurs sages a été d'honorer le Li ou la suprême raison, qui se fait voir et opère par tout, soit immédiatement, dans les choses brutes où la raison n'appartient qu'à leur auteur, soit par des esprits inférieurs comme ses ministres aux quels les âmes vertueuses sont associées. Et les mêmes Sages ont voulu qu'on donnât son attention aux objets dans les quels la suprême sagesse paroist plus particulièrement, et que chacun doit avoir égard pour cela, aux objets les plus convenables à son état, selon le règlement des Loix: L'Empereur aura égard au Ciel et à la Terre; les grands Seigneurs aux grands corps qui ont influence dans la production des alimens, comme les Elemens, les fleuves, les montagnes; les Lettrés aux esprits des grands Philosophes et Législateurs; et chacun aux âmes vertueuses de sa famille. Et le P. de S. Marie (p. 25) apporte luy même un excellent passage, de ce que les interprètes Chinois disent sur deux lettres, qu'on énonce TY CHANG honnorer les ancêtres. Voici leur exposition: Quand l'Empereur sacrifie à ses ancêtres, il faut, qu'il élève son esprit, et qu'il pense à l'auteur dont est sorti son premier ancêtre, et qu'à tous les deux comme unis (c'est ainsi que je crois qu'il faut l'entendre, et non pas comme égaux) il adresse son sacrifice. Le P. S. Marie y adjoute, que l'ancienne exposition de leurs caractères dit la même chose, que cette lettre TI signifie, que sacrifiant à leurs ayeuls, ils rapportent leur sacrifice à l'origine dont ils sont sortis, et que la mort les y rejoint, gardant toujours l'ordre de la préséance de l'un sur l'autre. C'est-à-dire considérant les âmes des ancêtres comme des esprits subalternes à l'esprit suprême et universel Seigneur du Ciel et de la Terre.

III. Du Sentiment des Chinois de l'Ame humaine, de son Immortalité, et de ses Récompenses et Châtimens

<57.> Apres avoir parlé, selon les Chinois, du premier Principe auteur et gouverneur des choses, connu sous le nom de LI, TAIKIE, XANGTI; et puis des Esprits subalternes ses Ministres, appellés XIN, TUNXIN, KUEIXIN; il reste pour achever leur Théologie, de parler des Ames humaines, les quelles, lors qu'elles sont séparées des corps grossiers, elles s'appellent HOËN (8; 44) et plus fréquemment LING-HOËN (avant propos 6 et 2; 19). Il y a SING-HOËN, chez le P. de S. Marie (p. 58) mais je soupçonne que c'est une faute d'impression; quoyque je n'ose point l'asseurer positivement, parce que ce même Père dit plus bas (p. 95) que les hommes morts, sont appelles SIN-KUEI, ce qu'il dit signifier retirés de cette vie mortelle. Il est vray que les Ames sont comprises en quelque façon chez les Chinois sous les esprits, et dans leur Culte; mais elles méritent cependant une discussion particulière, pour connoistre ce que les Chinois Lettrés enseignent touchant leur nature, et touchant leur état après cette vie.

<58.> Le Père Longobardi (2; 14) avoue, que le Texte des Livres Chinois originaires parlant de nôtre Ame sous le Nom de LING-HOËN donne à entendre, qu'elle subsiste après la mort du corps. C'est pourquoy il est dit dans le XI-KING livre 6, pag. 1 que VUEN VUANG ancien Roy de la Chine est au plus haut du Ciel, est à coté du XANGTI ou du Roy d'enhaut. Seigneur du Ciel, et qu'il est tantôt montant, tantost descendant (2; 14 et 15; 85). L'âme séparée est aussi appellée JEU-HOËN, Ame errante (d<ito> 85) ce qui veut dire libre, à ce que je crois, animula *vagula* blandula. Le Docteur Paul homme Lettré Chrestien quoy qu'en doute, si les Chinois connoissent le Vray Dieu, croyoit pour tant, au rapport du P. Longobardi, que pour ce qui regarde l'Ame, ils en avoient eu quelque connoissance mais fort confuse (17; 100). C'est ce qui paroist laisser assés d'ouverture aux habiles Missionnaires, pour les éclaircir, et pour démêler cette confusion. Tachons de commencer ce debrouillement.

<59.> Les Chinois disent (15; 81) que la mort de l'homme n'est que la séparation des parties dont il est composé, et qui après cette séparation retournent aux lieux qui leur sont propres. Ainsi le HOËN ou l'Ame monte au Ciel, le PE ou le Corps retourne en terre. C'est ce qui est dit dans le XU-KING liv. 1. p. 16 où la mort du Roy Iao est décrite en ces termes: il est monté et descendu. Ce que le Commentaire explique de

cette manière: Il est monté et descendu, c'est à dire, il est mort; parce que quand l'homme meurt, l'entité du feu et de l'air (il veut dire l'air animé, l'Ame) monte au ciel, et le corps retourne en terre. Cet Auteur parle quasi, comme s'il avoit lu la sainte Ecriture. Comme aussi l'Auteur de la Philosophie Chinoise, qui parle de cette matière au 28. livre pag. 41. et environ où il rapporte cette sentence de CHIN-ZU: Quand la composition de l'homme se fait, et qu'il vient au monde, c'est-à-dire quand le Ciel et la Terre s'unissent, la Nature Universelle ne vient pas (car elle est déjà présente). Quand l'homme meurt, c'est-a-dire, quand le Ciel et la Terre se separent, la Nature Universelle ne s'en va pas (car elle est toujours par tout). Mais l'air qui est l'entité du Ciel retourne au Ciel, et le composé corporel, qui est l'entité de la terre, retourne en terre.

<60.> Il paroist aussi que quelques Chinois Lettrés considèrent les Hommes, mais sur tout les Excellens Hommes, comme des Anges incarnés. Un certain Docteur Michel, Chrestien, mais attaché aux doctrines Chinoises, disoit dans sa préface sur l'explication des dix Commendemens, que les anciens savans de la Chine, ont été des Esprits ou des Anges incarnés, qui ont succédé les uns aux autres. Et à l'égard des plus grands hommes, il alloit jusqu'à croire, que le XANGTI même ou le souverain Esprit s'estoit incarné en eux, comme dans les personnes de IAO, de XUN, de Confucius, et d'autres. C'est une erreur sans doute, cette incarnation ne convient qu'à Jésus Christ, et ce discours marque assés, que ce docteur n'estoit Chrestien qu'à demi, mais il ne croyoit point choquer la doctrine constante des Chinois, en niant que l'Ame est une chose évanouissante et passagère; car un Ange incarné subsistoit avant la génération, et subsistera après la mort. Cette doctrine convient assez avec celle de Platon et Origene. Un docteur Chinois ami des Chrestiens temoignoit au Père Longobardi (17; 87) qu'il avoit des sentimens sur cette matière assés approchans de ceux du docteur Michel.

<61.> Le Père de S. Marie rapporte (p. 76) que les Chinois soutiennent, que Confucius, que les Rois, que les anciens philosophes de leur pays, comme autant d'oracles par l'excellence de leur vertu, ont été la même chose que le Dieu du Ciel XANGTI plusieurs fois incarné en eux dans le Royaume de la Chine. Le Père l'explique par l'opinion de quelques anciens philosophes, des Manichéens chez S. Augustin, et des Averroistes et de Spinosa, qui font l'âme une partie ou une modification de Dieu, qui ne subsiste plus en particulier après la mort. Mais selon cette explication les grands hommes n'auroient rien au dessus des au-

tres en cela, et puisque l'âme dans ceux où elle est un Ange incarné subsiste après la mort, pourquoy l'Ame de celuy qui est incomparablement plus grand ne subsisteroit elle pas par plus forte raison, si le Dieu suprême s'est uni à cette Ame, et à son corps d'une manière particulière?

<62.> Ainsi je ne voy rien qui nous empêche et qui ne nous favorise plus tôt pour soutenir, que les Ames humaines, selon la doctrine classique des Chinois, approchent de la nature des Esprit ministres du suprême Esprit, quoy qu'ils soient d'un degré inférieur au leur. Je ne m'étonne point que le Père Longobardi, et le P. de S. Marie s'y opposent, puisque des Lettrés Athées et hétérodoxes (mais à qui il est permis dans la Chine de débiter impunément leur impietés, au moins de vive voix) les ont prévenus, de ces étranges opinions, comme établies dans la Chine, mais directement contraires à la doctrine des Anciens, et à la practique religieuse qu'ils ont instituée il y a 5000 ans et d'avantage dans cet Empire; opinions qui portent que le LI même ou la suprême Raison, ou le suprême Esprit XANGTI, substance de cette Règle ou Raison, et tous les Esprits intelligens qui le servent, ne sont que des Fictions, que le suprême Esprit ou principe universel n'est autre chose que la matière première ou l'air matériel, et rien de plus, que les Esprits qu'on donne au peuple ou au public à révérer, sont des portions de cet air, et que tout cela agit par hazard ou par nécessité d'une manière brute, sans qu'aucune sagesse, providence, justice, le dirige. De sorte que toute la religion Chinoise n'est qu'une Comédie. Mais comme cette imputation s'est trouvée malfondée de toutes les manières, par rapport à Dieu et aux Anges, par ce que nous venons de monstrer asses amplement; on peut bien juger, qu'il en est de même par rapport aux âmes.

<63.> Je ne trouve point que ces Pères produisent des passages des auteurs classiques, soit anciens soit postérieurs, qui favorisent assés leur imputation, par rapport à l'âme humaine, non plus que par rapport à Dieu et aux Anges. Ce ne sont que des interprétations apportées de dehors, qui forcent ou même détruisent le Texte et le rendent ridicule, contradictoire, imposteur. Le P. Longobardi, considérant ce que nous en avons rapporté, que selon les Chinois, la mort sépare le terrestre du céleste qui est aérien et de la nature du feu, et se rejoint au Ciel, en infère, que les âmes sont une chose purement matérielle, qui se perd dans l'air ou dans l'aether. Mais par la même raison on diroit, que les Anges ne sont que du feu, puisque Dieu, selon la Sainte Ecriture *fecit*

Ministros suos flammam ignis, il faut dire que ces Esprits sont des substances spirituelles, quoy qu'elles soyent revestues de corps subtils. Et c'est ainsi que l'antiquité payenne et Chrestienne a conçu ordinairement les Génies, Anges et Daimons. L'Ame retourne au Ciel, c'est à dire elle est plus unie qu'auparavant à la Matière céleste répandue par tout, et plus capable de se conformer a la volonté de Dieu, de même que les Anges, dont elle s'approche. C'est ce que les Anciens Chinois ont entendu apparemment, quand ils ont dit, qu'elle se rejoint au Ciel, et au XANGTI.

<64.> Ces Pères, ou plutôt ceux qui leurs ont donné les impressions, abusant de cet Axiome Chinois *que tout est un,* c'est à dire que le tout est la participation de l'un, voudroient nous faire accroire que selon les Chinois tout n'est que matière différemment disposée, [et que le LI n'est que cela; au lieu que le LI est la cause de la matière même] et que le XANGTI même n'est que cela, au qui <verschrieben für 'lieu'?> que le LI "la Raison" ou la substance primitive <est la cause de la matière même> et que tout prend part à sa perfection à mesure de la sienne. Ainsi ils voudroient que le retour de l'Ame au XANGTI n'est autre chose que sa resolution dans la matière aérienne; et qu'avec les organes grossiers, elle perd toute connoissance. Ils pourroient dire avec plus d'apparence, conformément au sentiment des Manichéens et des Averroistes, que Dieu ou le LI ou le XANGTI est l'âme du Monde, qui constitue les âmes particulières, en agissant sur les organes, et qui les fait cesser, aussi tost que ces organes sont dérangés. Mais outre que l'un et l'autre sentiment est contre la raison et la nature de l'individu, il est aussi contraire au passage de l'Auteur Chinois cité par le P. Longobardi, qui distingue fort bien la Nature Universelle, le LI, le XANGTI, de la nature particulière de l'Ame. La Nature Universelle, (dit il,) ne vient et ne va pas, mais l'âme vient et va, monte et descend. C'est à dire elle est tantost unie à un corps grossier, tantost à un corps plus noble et plus subtil, et c'est donner à entendre qu'elle subsiste, car autrement elle retourneroit dans la Nature Universelle.

<64a.> Voyons comme le P. de S. Marie en parle (p. 40). Les Chinois ont différentes erreurs touchant nos âmes. Les uns croyent qu'elles ne meurent point, qu'elles déménagent seulement et vont animer divers corps d'hommes, et de bestes, où elles renaissent. Les autres qu'elles descendent aux enfers, d'où après quelque séjour elles sortent. D'autres les reconnoissent immortelles, et prétendent qu'elles errent dans les montagnes les plus éloignées, et ils appellent ces âmes XIN-SIEN, on dédie

sous ce nom là des chapelles. Les Lettrés et les plus savans croyent que nos âmes sont une petite portion d'air subtil, ou une vapeur ignée et céleste, détachée de la plus subtile matière du Ciel, d'où elles tirent leur origine, et que lors qu'elles quittent leur corps, elles remontent au Ciel comme à leur centre, d'où elles sont sorties, et où elles se confondent. La Somme Philosophique Chinoise SING-LITACIVEN Tom. 28, traité de l'âme et du corps, dit que la propre et véritable origine de l'âme aérienne est dans le Ciel, où elle vole pour y devenir une même substance avec luy. L'origine du corps est la Terre, où il va se résoudre et se changer en elle. Cet auteur est des temps postérieurs, et son autorité n'approche pas de celle des anciens. Cependant on n'a point besoin de l'abandonner. Je crois que la traduction de ce passage se ressent un peu de la prévention de celuy qui la donne, en disant que l'âme devient une même substance avec le Ciel; peut être qu'il veut dire seulement qu'elle s'y unit. Mais quand le passage diroit ce qu'on le fait dire, des expressions si générales peuvent tousjours recevoir un bon sens. Car tous les Esprits célestes sont de la substance du Ciel, et l'âme devenant un Esprit céleste devient par là d'une même substance avec le Ciel. Mais par le Ciel s'entend toute l'Hiérarchie céleste, *exercitus cœlorum,* sous le Grand Monarque de l'univers. Et ce Ciel n'est pas seulement dans le Ciel visible, car au sentiment des Chinois cité cy dessus, l'air du Ciel (avec les esprits célestes) se répand par tout. Ainsi il n'est point nécessaire selon eux, de concevoir les Ames comme tout à fait éloignées. Aller par cy par là dans les montagnes, monter et descendre, être à coté du XANGTI, ne sont que des manières de parler sensibles.

<65.> L'immortalité de l'Ame, sera encor plus éclaircie, quand on reconnoitra, que vraisemblablement selon l'ancienne doctrine Chinoise, les Ames reçoivent de la recompense et du chastiment après cette vie. Il est vray que la secte des Lettrés ne parle ny du Paradis ny de l'Enfer, et le Docteur Michael Chinois Chrestien l'avoua en soûpirant (17; 95) et en louant la secte de FOË, qui propose l'un et l'autre. Il paroist aussi que les Chinois Modernes, qui veulent passer pour les plus éclairés, se moquent quand on leur parle de l'autre vie (17; 89). Mais peut être ne s'en moqueront ils pas tousjours, quand ils considéreront que cette suprême substance, qui selon eux mêmes est la source de la sagesse et de la justice, ne doit pas agir moins parfaitement sur les Esprits et les Ames qu'elle produit, qu'un Roy Sage dans son Royaume agit sur des sujets, qu'il ne produit pas selon son inclination, et qu'il luy est plus difficile

de gouverner, puisqu'ils ne dépendent pas de luy absolument. Ainsi cette Monarchie des Esprits sous ce grand Maistre, ne doit pas être moins réglée qu'un Empire des Hommes, et par conséquent il faut que les Vertus soyent recompensées, et les vices punis, sous ce gouvernement, ce qui n'arrive pas assés dans cette vie.

<65a.> C'est aussi ce que les anciens Chinois ont insinué. Nous avons déjà remarqué, qu'ils mettent un Empereur sage et vertueux à coté de XANGTI; qu'ils considèrent les Ames des grands Hommes, comme des Anges incarnés. Le P. S. Marie (p. 27) cite le XI-KING, qui est un des cinq principaux livres des Lettrés, où ils font mention de quelques uns de leurs anciens Rois, qui après leur mort montèrent au Ciel pour éclairer et pour aider (je crois qu'on doit traduire pour assister et pour servir) ce Roy très haut XANGTI, et pour s'asseoir à sa droite et à sa gauche, et il est dit dans le même livre, que les Rois montant de la terre au Ciel, et descendant du Ciel en Terre, peuvent favoriser, et secourir le Royaume en qualité de patrons et de protecteurs. [L'ancien Commentaire, intitulé Exposition précise des quatre livres de Confucius].

<66.> Le Culte des ancêtres et des grands hommes institué par les anciens Chinois, peut bien avoir pour but de marquer la gratitude des vivans, vertu chérie et recompensée du Ciel, et pour exciter les hommes à faire des actions, qui les rendent dignes de la reconnoissance de la postérité. Cependant les anciens en parlent, comme si les Esprits des vertueux ancêtres environnés d'un éclat de gloire à la Cour du Monarque de l'Univers, étoient capables de procurer du bien et du mal à leurs descendans. Et il paroist au moins par là qu'ils les ont conçus comme subsistans.

<66a.> Il est bon de voir comment ils se sont expliqués. Au rapport du P. de S. Marie (p. 21. seq.) Confucius chap. 17 de son livre CHUNG-JUNG fait l'Empereur XUM auteur du culte des Ancêtres. Cet Empereur selon la Chronologie royale (un des livres classiques) appellée TUNG-KIEN, c'est à dire Histoire Universelle, a été le cinquième après la Fondation de la Monarchie. Confucius l'en loue extrêmement, et attribue la prospérité de l'Empire à ce culte au dit endroit, et aussi chap. 78 et dans ce chap. il propose les anciens Rois en cela pour modèle à la postérité. Il dit aussi vers la fin de ce chapitre, que celuy qui sauroit parfaitement ce que le culte du Ciel et de la Terre renferme en soy, et la juste raison qu'il y a de sacrifier à ses ancêtres, pourroit se promettre une paisible prospérité, et un sage gouvernement dans tout le Royaume, avec autant de certitude que s'il les tenoit dans sa main.

<67.> Il est vray que les Chinois Lettrés ne parlent ny d'enfer, ny de purgatoire: mais il se peut que quelques uns d'entre eux croyent ou ont crû autres fois, que les Ames errantes, qui rodent par cy par là, à travers des montagnes et des forests, sont dans une espèce de purgatoire. Nous avons déjà parlé de ces âmes errantes. Et sans faire trop de comparaison entre les sentimens des Chrestiens et des payens, on peut dire, qu'il se trouve quelque chose d'approchant dans la vie de S. Conrad Evêque de Constance, publiée dans le Tome second de mon Recueil, où l'on rapporte, que luy et son ami S. Udalric trouvèrent des âmes en forme d'oiseaux condamnées aux cataractes du Rhin, qu'ils délivrèrent par leurs prières. Peut être aussi que selon quelques uns de ces Lettrés Chinois, anciens ou modernes, les Ames punissables deviennent des esprits destinés à de bas offices, à garder les portes, la cuisine, les fourneaux; jusqu'à ce qu'ils soyent expiés. Nous sommes trop peu instruits de la doctrine de ces Lettrés pour entrer dans le détail de leurs sentimens.

IV. Des Caractères dont FOHI Fondateur de l'Empire Chinois s'est servi dans ses Ecrits, et de l'Arithmetique Binaire

<68.> Il y a bien de l'apparence, que si nos Europeans étoient assez informés de la Literature Chinoise, le secours de la Logique, de la Critique, des Mathématiques et de notre manière de s'exprimer plus déterminée que la leur, nous feroit découvrir dans les Monumens Chinois d'une antiquité si reculée, bien des choses inconnues aux Chinois modernes, et même à leurs interprètes postérieurs tout classiques qu'on les croit. C'est ainsi que le R. P. Bouvet et moy nous avons découvert le sens apparemment le plus véritable à la lettre des caractères de FOHI fondateur de l'Empire, qui ne consistent que dans la combinaison des lignes entières et interrompues, et qui passent pour les plus anciens de la Chine, comme ils en sont aussi sans difficulté les plus simples. Il y en a 64 figures comprises dans le livre appelle YE KIM, c'est-à-dire le livre des Variations. Plusieurs siècles après FOHI, l'Empereur VEN VAM et son fils CHEU CUM, et encor plus de cinq siècles après le célèbre Confucius y ont cherché des mystères philosophiques. D'autres en ont même voulu tirer une manière de Geomance, et d'autres vanités semblables. Au lieu que c'est justement l'Arithmétique Binaire, qu'il paroit que ce grand Législateur a possédée, et que j'ay retrouvée quelques milliers d'années après.

<68a.> Dans cette Arithmétique il n'y a que deux notes 0 et 1, avec les quelles on peut écrire tous les nombres [j'ay trouvé depuis qu'elle exprime encor la logique des dichotomies, qui est d'un grandissime usage, quand on garde tousjours une exacte opposition entre les membres de la division]: et quand je la communiquai au R. P. Bouvet, il y reconnut d'abord les caractères de FOHI, car ils y repondent exactement [pourveu qu'on mette au devant du nombre autant de zéros qu'il en faut à fin que le moindre des nombres ait autant de lignes que le plus grand], mettant la ligne interrompue — — pour 0 ou Zéro, et la ligne entière —— pour l'unité 1. Cette Arithmétique fournit la plus simple manière de faire des variations, puis qu'il n'y a que deux ingrediens. De sorte qu'il paroist que FOHI a eu des lumières sur la science des Combinaisons, de la quelle je fis une petite dissertation dans ma première jeunesse, qu'on a reimprimée long temps après, malgré moy. Mais cette Arithmétique [tant que cette logique <...>] ayant été absolument perdue, les Chinois postérieurs n'avoient garde de s'en aviser. Et ils ont fait de ces caractères de FOHI je ne say quels symboles et Hiéroglyphes, comme on a coutume de faire, quand on s'écarte du véritable sens; et comme le bon Père Kirker a fait par rapport à l'écriture des obélisques Egyptiens, ou il n'entendoit rien. Et cela fait voir aussi que les anciens Chinois ont extrêmement surpassé les modernes, non seulement en pieté (qui fait la plus parfaite morale) mais encore en science.

<69.> Mais comme cette Arithmétique Binaire quoy qu'expliquée dans les Mélanges de Berlin, est encore peu connue, et que son parallélisme avec les caractères de FOHI ne se trouve que dans le journal Allemand de feu Monsieur Tenzelius de l'an 1705 je veux l'expliquer icy, où cela semble venir très à propos, puis qu'il s'agit de la justification des dogmes des anciens Chinois, et de leur préférence sur les modernes. J'adjouteray seulement avant que d'y venir, que feu Monsieur André Muller natif de Greiffenhagen, Prévost de Berlin, l'homme de l'Europe, qui sans en être sorti avoit le plus étudié les caracters Chinois, a publié avec des notes ce qu'Abdalla Beidavaeus a écrit de la Chine, et cet auteur Arabe y remarque que FOHI avoit trouvé *peculiare scribendi genus, Arithmeticam, contractus et Rationaria,* une manière d'écrire particulière, l'Arithmétique, les Contracts et les comptes, où ce qu'il dit de l'Arithmétique, confirme mon explication des caractères de cet ancien Roy Philosophe, par la quelle ils sont réduits aux nombres.

<70.> Les anciens Romains se servoient d'une Arithmétique mêlée de la quinaire et de la denaire; et l'on en voit encor quelque reste dans les jettons. L'on voit dans l'Archimede sur le nombre du sable, qu'on entendoit déjà dans son temps quelque chose d'approchant de l'Arithmétique denaire, qui nous est venue des Arabes, et qui paroist avoir été apportée d'Espagne, ou du moins rendue plus connue par le célèbre Gerbert depuis Pape sous le nom de Sylvestre II. Elle paroist être venue de ce que nous avons dix doigts. Mais comme ce nombre est arbitraire, quelques uns ont proposé d'aller par douzaines, et douzaines de douzaines, etc. Au contraire feu Mons. Erhard Weigelius alla a un moindre nombre attaché au quaternaire ou Tetractys à la façon de Pythagore ainsi comme dans la progression par 10, nous écrivons tous les nombres par 0, 1, 2, 5, 4, 5, 6, 7, 8, 9; il écrivoit tous les nombres dans sa progression quaternaire par 0, 1, 2, 3, par exemple 321 luy signifioit $3 \cdot 4^2$ ı $2 \cdot 4^1$ ı 1 ou bien 48ı16 ı 1 c'est-à-dire 65 selon l'expression commune.

<(71.)> Cela me donna occasion de penser, que dans la progression binaire ou double, tous les nombres pourroient être écrits par 0 et 1. Ainsi:

1 0	vaudra	2
1 0 0	vaudra	4
1 0 0 0	vaudra	8
	etc.	

1	1
1 0	2
1 0 0	4
1 0 0 0	8
1 0 0 0 0	16
1 0 0 0 0 0	32
1 0 0 0 0 0 0	64
etc.	etc.

Et les nombres tout de suite s'exprimeront ainsi:

Ces Expressions s'accordent avec l'Hypothèse, par exemple
111=100+10+1
=4+2+1=7
11001=10000+1000+1=
=16+4+1=25
Elles peuvent aussi être trouvées par l'addition continuelle de l'unité, par exemple

Les points marquent l'unité que dans le calcul commun on retient dans la mémoire.

```
       1
     . 1
   -----
     1 0
       1
   -----
     1 1
   . . 1
   -----
   1 0 0
       1
   -----
   1 0 1
     . 1
   -----
   1 1 0
       1
   -----
   1 1 1
   . . 1
   -----
 1 0 0 0
```

					0	0
					1	1
				1	0	2
				1	1	3
			1	0	0	4
			1	0	1	5
			1	1	0	6
			1	1	1	7
		1	0	0	0	8
		1	0	0	1	9
		1	0	1	0	10
		1	0	1	1	11
		1	1	0	0	12
		1	1	0	1	13
		1	1	1	0	14
		1	1	1	1	15
	1	0	0	0	0	16
	1	0	0	0	1	17
	1	0	0	1	0	18
	1	0	0	1	1	19
	1	0	1	0	0	20
	1	0	1	0	1	21
	1	0	1	1	0	22
	1	0	1	1	1	23
	1	1	0	0	0	24
	1	1	0	0	1	25
	1	1	0	1	0	26
	1	1	0	1	1	27
	1	1	1	0	0	28
	1	1	1	0	1	29
	1	1	1	1	0	30
	1	1	1	1	1	31
1	0	0	0	0	0	32
				etc.		etc.

<71a.> .Mais pour continuer tant qu'on voudra cette Table des expressions des nombres pris de suite, ou Naturels, on n'a pas besoin de calcul, puis qu'il suffit de remarquer que chaque colomne est périodique, les mêmes périodes recourans à l'infini; la première colonne contient 0, 1, 0, 1, 0, 1, etc. la seconde 0, 0, 1, 1, 0, 0, 1, 1, etc. la troisième 0, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1, 0, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1, etc. la quatrième 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, etc. Et ainsi des autres colonnes, supposant que les places vuides au dessus de la colonne soyent remplies par des Zéro. Ainsi on peut écrire ces colonnes tout de suite, et par conséquent fabriquer la Table des Nombres naturels sans aucun calcul. C'est ce qu'on on peut appeller *la Numération.*

<72.> Quand à *l'Addition* elle ne se fait qu'en comptant et pointant lors qu'il y a des nombres à adjouter ensemble, faites l'addition de chaque colonne à l'ordinaire, ce qui se fera ainsi. Comptés les unités de la colonne, si elles sont par exemple 29. Voyés comment ce nombre est écrit dans la Table, savoir par 11101. ainsi vous écrirés 1 sous la colonne, et mettrés des points sous la seconde, troisième et quatrième colonne après. Ces points marquent, qu'il faut compter par après une unité de plus dans la colonne.

<(73.)> La *Subtraction* ne peut être que très aisée. *La Multiplication* se réduit à de simples additions, et n'a point besoin de la table Pythagorique, il suffit de savoir que 0 fois 0 est 0, que 0 fois 1 est 0, que 1 fois 0 est 0, et qu'une fois 1 est 1.

<(74.)> La *Division* n'a pas besoin qu'on talonne comme dans le calcul ordinaire. Il faut seulement voir si le diviseur est plus ou moins grand que le précèdent résidu. Au premier cas la note de quotient est 0, au second cas elle est 1, et le diviseur doit estre osté du précèdent résidu pour en avoir un nouveau.

<75.> Ces facilites sont qu'un habile homme a proposé depuis l'introduction de cette Arithmétique dans certains calculs. Mais la principale utilité est, qu'elle servira beaucoup à perfectionner la science des nombres, parce que tout y va par périodes, et c'est quelque chose de très considérable que les puissances d'un même degré faites par l'exaltation des nombres naturels mises tout de suite, quelque haut que soit ce degré, n'ont pas des périodes plus grandes que les nombres naturels mêmes qui sont leurs racines <bricht ohne Satzzeichen *ab.*>

ПИСЬМО Г.В.ЛЕЙБНИЦА НИКОЛАЮ РЕМОНУ

I. О понятии китайцев о Боге

Милостивый государь!

(1.) Я имел удовольствие просмотреть книги о нравах и понятиях китайцев, присланные Вами. Я склонен полагать, что авторы их, в особенности авторы древние не лишены здравого смысла[1], и что не следует отказывать им в нем, даже если и современные носители [этой традиции] думают иначе. То же самое можно сказать о христианах, которые не обязаны все время следовать истолкованиям Священного Писания, учения отцов церкви и древних законов, данным схоластами, глоссаторами или какими-либо другими позднейшими интерпретаторами. И это тем более уместно в Китае, что монарх этой страны, являющийся предводителем мудрецов и законодателем духовной жизни, похоже, поощряет разумные объяснения учения древних[2]. Таким образом, основание, на которое более всего опирается отец Николай Лонгобарди[3], преемник отца Маттео Риччи[4], основателя миссии в Китае, подвергая критике приспособительские разъяснения [христианского учения] своего предшественника, над которыми, как он говорит, мандарины потешаются, что создавало значительные трудности во время его там пребывания, сегодня теряет силу благодаря авторитету сего государя и многих влиятельных людей при его дворе; и не следует упускать возможность извлечь выгоду из столь большого влияния. Это будет наилучшим способом очень мягко поправить, так что не будет заметно, отошедших от истины и даже от своей собственной древней культуры. Отсюда видно, что не нужно в самом начале поддаваться трудностям и что мудро поступили отец Мартиниус[5] и те, кто стоит на его точке зрения, следуя совету отца Риччи и других великих мужей и держась его разъяснений, вопреки возражениям отцов Эмануэля Диаса[6] и Николая Лонгобарди – иезуитов и отца Антуана де Сент-Мари[7] – францисканца, и не обращая внимания на презрение со стороны многих из мандаринов. Достаточно, чтобы эти разъяснения древних были вполне сносными, поскольку суждения современных китайцев представляются зыбкими. Но если посмотреть поближе, как обстоят дела, то эти объяснения оказываются даже лучше основанными на текстах[8]. Я здесь говорю только о теории и не рассматриваю ритуалы, или культ, что потребовало бы более пространного обсуждения.

(2.) Поначалу можно усомниться, признают ли китайцы, или признавали ли, духовные сущности (substances spirituelles)[9]. Но хорошо об этом поразмыслив, я прихожу к выводу, что да, хотя, возможно, они не признают эти сущности как совершенно самостоятельные (separées) и целиком вне материи. Не будет ничего плохого, если так считать в отношении сотворенных духов (Esprits créés), ибо я сам склоняюсь к вере, что ангелы обладают телами, и так же считали многие древние отцы церкви. Я придерживаюсь также мнения, что разумная душа никогда не бывает полностью лишена всякого тела. Но что касается Бога, то возможно, что некоторые [ученые] китайцы были склонны и ему также придавать тело, рассматривать Бога как Душу мира и соединять его с материей, как это делали древние философы Греции и Востока. Однако, обнаруживая, что наиболее древние китайские авторы приписывают *ли*[10], или первопринципу даже создание *ци*[11], или материи, нет необходимости их критиковать, но достаточно их объяснить. Так можно будет легче убедить их последователей (disciples), что бог есть Intelligentia supramundana[12], и что он – вне материи. Дабы можно было судить, таким образом, что китайцы признают духовные сущности, необходимо прежде всего рассмотреть их *ли*, или правило, которое является первым деятельным началом[13] (Acteur) и основанием всех остальных вещей и которое, как я полагаю, соответствует нашему божеству. Невозможно же признать это за чем-то совершенно пассивным, грубым и ко всему безразличным, и следовательно, лишенным регулятивного начала[14], ведь такова материя. Например, [форма как] регулирующий принцип (la règle) происходит не от воска, но от того, кто ее ему придает. Также и духи их, которыми они наделяют стихии, реки и горы, представляют собой либо силу божества, там проявляющуюся, либо еще, по представлениям некоторых из них, особые духовные сущности, наделенные способностью действовать и определенным знанием, причем они им приписывают тонкие воздушные тела[15] какие древние философы и отцы церкви придавали духам (Génies) или ангелам. Вот почему китайцы походят на тех христиан, которые верят в определенный род ангелов, правящих стихиями и другими небесными телами (grand corps). Что, по-видимому может считаться ошибкой, но не грозит поколебать [устои] христианства. Когда царили схоласты, никто не осуждал веривших вслед за Аристотелем, что определенные разумные начала (intelligences) правят небесными сферами[16].И те среди китайцев, кто верит, что предки их и выдающиеся люди попадают в число этих духов, [мыслью] достаточно [близко] подходят к выражению Господа нашего, говорящему нам, что блаженные духом должны

быть подобны ангелам господним[17]. Будет разумно поэтому полагать, что те, кто придают тела духам или ангелам, не отрицают тем самым сотворенных духовных сущностей, ибо они признают разумные души у этих духов, наделенных телом, такие же как у людей, но более совершенные души, так же как и тело их – оно тоже более совершенно. Таким образом, отец Лонгобарди и отец Саббатини[18], на которого он ссылается, не в праве на том основании, что китайцы, очевидно, наделяют телами их духов, делать вывод, что они не признают духовных сущностей.

(3.) Поскольку Китай – большая империя, не уступающая по протяженности просвещенной Европе и превосходящая её по населенности, а также в отношении порядка (en bonne police), и поскольку существуют в этой стране правила общественной морали: достойные в некоторых отношениях восхищения и связанные с философской системой, или даже с ественной теологией (Théologie naturelle), отмеченной печатью древности, учрежденной и вошедшей в силу вот уже как три тысячи лет, или около того, задолго до греческой философии, которая, тем не менее, оставила наиболее ранние [дошедшие] тексты и передала их в другие части земли (наши священные книги все время составляют исключение), то было бы чересчур опрометчиво и самонадеянно со стороны нашего брата, недавно ступившего на эту территорию и едва-едва еще вышедшего из состояния варварства, позволить себе осуждать столь древнее учение, поскольку оно, на наш взгляд, не соответствует сразу же нашим привычным схоластическим понятиям. Да к тому же и нет никакой вероятности, что можно разрушить это учение без какой-либо крупной революции. Посему было бы разумным посмотреть, каким образом можно придать ему здравый смысл. Я бы хотел, чтобы мы могли располагать более полными сообщениями об этих материях и большим количеством точно приведенных выдержек из китайских классических книг, в которых говорится о началах вещей; желательно было бы даже перевести их все вместе. Но поскольку этого еще не сделано, мы можем составить лишь предварительные суждения. И так как иезуит отец Лонгобарди, возглавивший миссию в Китае вслед за отцом Риччи, который прибыл туда первым, находился в Китае на протяжении многих лет до самой своей кончины, наступившей, когда ему было уже под девяносто, и привел в своей небольшой печатной работе (неоконченной, однако) много выдержек из китайских классических авторов, правда, в целях их опровержения, что тем более ставит его вне подозрения в симпатиях к ним, то я счел, что все, что я отсюда извлеку, дабы придать разумный смысл господствующей в Китае догматике, будет

в высшей степени надежным и менее всего вызывающим подозрение в стремлении подольститься. К чему я присовокупляю местами, что здесь добавил отец Антуан де Сент-Мари, близкое к пониманию отца Лонгобарди.

(4) Китайцы называют первопринцип – *ли* /2: 13/[19], т.е. причиной (Raison) или основанием природы в целом /5: 32/[20], [являющейся] довольно универсальной причиной и сущностью (substance) /11:50/[21]; нет ничего более возвышенного (grand) или прекрасного (meilleur), чем *ли* /11: 53/[22]. Эта глубочайшая и универсальная причина чиста, тонка, спокойна, лишена тела и формы (figure) и познается только разумом (l'entendement) /5: 32/[23]. О *ли* говорится, что *ли* порождает пять нравственных качеств: почтительность (Pieté), справедливость, благочестие (la Religion), благоразумие и лояльность[24] (la Foy) (11: 49)[25].

(4а) Отец де Сент-Мари, который тоже долго находился в Китае и тоже выступал против философских учений китайцев, говорит в своем рассуждении о некоторых важных для миссии проблемах, что их *ли* – это закон, который управляет [всеми] вещами, и разум (intelligence), который ими руководит (qui les conduit) (с.62)[26]; всеобщие закон и правило, в соответствии с которыми были образованы небо и земля (с.65)[27], начало (origine), исток и принцип всего, что было создано (р.72)[28]. Он замечает, что и японцы сообщают миссионерам, что из энергии и нравственной силы *ли* все вещи берут свое начало (procédent comme de leur principe), и что его достаточно, а потому у мира нет потребности в каком-либо другом боге, как говорит об этом иезуит отец Люцена[29] в своей «Истории прибытия О.Франсуа Ксавье в Японию» (книга 8, гл.2), которую цитирует О. де С.-Мари (с.68)[30]. Таким образом, согласно представлениям китайцев, *ли* является единственной причиной, которая заставляет небо двигаться на протяжении многих веков и всегда равномерно; оно придает устойчивость Земле, оно наделяет все виды живых существ способностью рождать себе подобных; этой особенностью не обладают вещи, она не зависит от них, но пребывает и заключается в *ли*; оно преобладает над всем, оно находится во всем, управляет всем и производит все, распоряжаясь безраздельно небом и землей (с.73)[31]. К этому О. С.-Мари добавляет: «Вот китайский текст, излагающий их философию *цин ли* (я думаю, что следует читать *«син ли»*[32]), книга 26, с.8.

[Почему нельзя сказать после этого, что *ли* и есть наш Бог? То есть конечная или, если угодно, первая причина существования и даже возможности вещей, источник всякого блага, какое есть в них; первая разумность (intelligence)[33], которую Анаксагор и другие древние греки, а также римляне называли *Νοῦς*, Mens.]

(5.) О. Лонгобарди в четырнадцатом разделе своего труда (74 и след.) собрал наименования, относимые китайцами к этому первопринипу, они называют его (преимущественно) существом (l'Etre), Сущностью (substance), Единым (l'Entité)[34]. Эта субстанция, по их представлению *беспредельна*, вечна, несотворенна, неразрушима, не имеет над собой начала (sans principe) и не имеет конца. Она представляет не только *физическую основу (principe physique)*[35] неба, земли и других телесных сущностей, но также и *нравственную основу* моральных качеств, обычаев и других вещей духовного порядка. Она незрима, она в высочайшей степени совершенна в своем существе, она даже являет собой всякого рода совершенство (с.75)[36].

(6.) Они называют также его (т.е. *ли* – перев.) *суммарным*, как он говорит, или высшим *единством*[37] (l'Unité sommaire); ибо подобно тому как в числах единица (l'unité) составляет их принцип, но сама ему не подчиняется, также и в числе субстанций, [или] сущностей, образующих мир (essences de l'univers), имеется одна, которая в высшей степени едина, которая *не способна делиться* что касается её целостности и которая есть начало всех возможных и имеющихся в мире сущностей. Но она есть также *агрегат*, или *совершеннейшее множество*, поскольку в целостности этого принципа заключены, как в их зародыше, все сущности (essences) вещей. Мы об этом говорим, поскольку учим, что идеи – простейшие разумные сущности (raisons primitives) и прототипы всех сущностей находятся в Боге. И сочетая высшее единство с совершеннейшей множественностью, мы говорим, что Бог есть Unum omnia, Unum continens omnia, omnia comrehensa in uno, sed Unum formaliter, omnia eminenter[38].

(7.) Тот же О. Лонгобарди замечает в том же разделе, что *ли*, как говорят китайцы есть великая Пустота[39], или пространство, безмерное вместилище, поскольку в этой универсальной сущности заключены все конкретные сущности (toutes les essences particulieres). Но они называют ее также *наивысшей полнотой*, поскольку она наполняет все и ничего не оставляет незанятым. Она простирается внутрь и вовне Вселенной. Эти вопросы, говорит он, досконально рассматриваются в Чжун-юне (одном из сочинений Конфуция[40]), начиная с 20 и до 25 главы. Именно так мы объясняем безмерность Бога: он всюду и все в нем. Именно так и сказал О. Лессий[41], что Бог – вместилище всего (lieu des choses), и так же считал г-н Герике[42], изобретатель вакуумной машины, что пространство принадлежит Богу[43]. Чтобы придать этому надлежащий смысл, необходимо представлять пространство не как субстанцию, части которой отделены друг от друга, но как порядок всех вещей, поскольку они должны рассматриваться

существующими целокупно[44], как возникающие из божественной беспределеьности, и поскольку все они во всякий момент зависят от Бога. И этот взаимный порядок вещей исходит от их отнесенности к общему их началу.

(8.) Китайцы называют также свое *ли* шаром, или кругом[45]. Я полагаю, что это похоже на нашу манеру выражения, когда мы говорим, что Бог есть сфера или круг, центр которых в каждой точке, а поверхность или окружность – в бесконечности (nulle part)[46]. Они называют его *Природой*[47] вещей, я полагаю, что это подобно тому, как мы говорим, что Бог есть Природа Рождающая[48], и что природа мудра, что она все делает целесообразно, что она ничего не совершает напрасно. Китайцы наделяют его также *Истиной* и *Добротой*, точно так же как мы наделяем ими Бытие в наших философских рассуждениях. Но очевидно, что *ли* у китайцев, поскольку оно есть живое существо (l'Etre)[49] по преимуществу, обладает также Истиной и Добротой по преимуществу. О. Лонгобарди добавляет, что автор [излагаемого им сочинения] (я полагаю, что он подразумевает Конфуция, автора Чжунъюна[50]) подкрепляет свои слова восемнадцатью выдержками из других, более древних авторов[51].

(8а.) В заключение О. Лонгобарди замечает (78)[52], что китайцы наделяют *ли* всякого рода совершенством, так что ничего более совершенного и быть не может. Оно есть совершеннейшее качество (Moyen), совершеннейшая прямизна, совершеннейшая чистота. Оно в высшей степени одухотворенно, в высшей степени незаметно, наконец, столь совершенно, что к нему ничего нельзля прибавить, Этим все сказано.

(9.) Неужели нельзя сказать после этого, что *ли* китайцев есть совершеннейшая сущность (souveraine substance), которой мы поклоняемся, называя ее Богом? Но отец Лонгобарди этому противится (14; 78 и след.)[53]. Посмотрим, достаточны ли его возражения. «Я могу представить,» – говорит он, – «что кто-нибудь сочтет, что *ли* есть наш Бог, поскольку ему отводятся качества и совершенства, которые подобают только Богу. Берегитесь, чтобы вам не обольститься этими кажущимися лишь правдоподобными эпитетами, за которыми таится яд. Ибо если вы проникнете в самую глубину и до самых корней, вы увидите, что *ли* это оказывается не чем иным как нашей первоматерией, и это доказывается тем, что, если с одной стороны они ему приписывают всевозможные совершенства, то с другой стороны они его наделяют большими недостатками, какие наши философы находят у первоматерии»[54]. Я привожу собственные слова О. Лонгобарди, и я их внимательно проанализирую. Мне кажется, что он слишком резок в суждении.

(10.) Сначала отвечу в целом на это замечание преподобного отца, что если китайцы забылись бы до такой степени, что стали бы выражаться в столь противоречивой, очевидно, манере, то не следовало бы еще на этом основании утверждать, что *ли* китайцев есть первоматерия, а не сказать, что оно скорей есть Бог; но следовало бы сначала взвесить и посмотреть, какая из двух сторон оказывается более явной, и нет ли тут еще и третьей [стороны]. Следовало бы также посмотреть, не сообщают ли они *ли* больше божественных свойств, чем свойств первоматерии, и не более ли согласуется первое из двух мнений с остальной частью их философского учения. Боюсь я, как бы дорогой отец Лонгобарди, уже настроенный против китайской философии не был сам введен в заблуждение доводами некоторых безбожных мандаринов, высмеивающих людей, желающих сделать выводы из философии их предков, позволяющие утвердить веру в Бога, провидение и все, что относится к истинной религии. Не следует доверять толкованиям таких людей, явно искусственным, более чем европейским атеистам, которые с помощью неудачно собранных цитат из Соломона и других священных авторов силятся доказать, будто не существует воздаяния и наказания после этой жизни[55]. И если по несчастью атеизм оказался бы господствующим в Европе и стал бы в ней учением общепринятым среди наиболее образованных ее представителей (des plus savant Lettrés), как случилось уже однажды, когда аверроизм чуть ли не господствовал среди итальянских философов[56], то миссионеры, отправленные в Европу китайскими мудрецами, чтобы изучить наши старинные книги, были бы вправе постараться защититься от того каскада оценок и суждений, какой обрушили бы на них эти [наши] ученые, и встретить их насмешки насмешками же.

(11.) О[тец] де С.-Мари, сообщая обо всем возвышенном и прекраснсом, что говорят китайцы относительно *ли*, *тай - цзи* и Шанди[57] и что может подобать только Богу, [и отмечая,] что вслед за тем они лишают его всякой возможности быть познанным, полагает, что они себе противоречат. Но если дело обстоит таким именно образом, почему не принять тогда всего, что они говорят хорошего, и не отбросить и не попытаться опровергнуть того, что говорят они плохого и противоречащего благу? С их точки зрения *ли*, или *тай-цзи* едино (est Un) по существу своему; оно есть совершенно чистое благо без какой-либо примеси; абсолютно простое и абсолютно доброе существо; начало, которое образовало Небо и Землю; нечто в высшей степени достоверное и надежное само по себе, но не замкнувшееся в себе, а сотворившее все на свете, чтобы сообщаться с ним, источник благочестия (Piété), добропорядочности (vertu) и милосердия. Создание

всего сущего есть его самопознание[58]: все совершенное исходит из его существа и его природы. Это начало объемлет, как внутри себя, так и вовне, все пути и законы разума, благодаря которому (par laquelles) оно все совершает в свое время, ни на минуту не переставая действовать и созидать. Это означает, что *ли*, *тай – цзи* и Шанди есть разумное начало (nature intelligente), которое все провидит, все ведает и все может. И китайцы не могли, не противореча себе, приписывать столь высокие качества природе, которую они считали бы слепой (inepte), безжизненной, бесчувственной, неразумной и недальновидной (sans sagesse). Отец возразит, что языческие философы тоже выдвигали положения, заключающие противоречие. Однако, я полагаю, что коль скоро противоречия определенные, in terminis terminantibus[59], то их вполне можно отнести к различным школам (sectes), а не к одной и той же, и что по отношению к одной и той же школе необходимо искать примирение и делать это всегда одинаковым образом.

(12.) Но если входить в подробности, то я не вижу, как это возможно, чтобы из первой материи[60], о которой рассказывают наши философы в своих школах, будто она есть чисто пассивная, неупорядоченная и бесформенная субстанция, китайцы могли извлечь истоки действия, порядка и форм. Я не думаю, чтобы у них нашлось для этого довольно глупости и несуразности. У этой схоластической первоматерии нет помимо бытия никаких других совершенных качеств, кроме [еще] восприимчивости [или потенциальности] – способности пассивной. У нее нет ничего, кроме готовности (capacité) и умения воспринимать всякого рода образы (figures), движения, формы. Но она бы не смогла стать истоком всего этого, и ясно как день, что активная способность и понимание (perception), управляющее этой активной способностью, чтобы она действовала определенным образом, ей несвойственны. Таким образом, слишком неуместно, я полагаю, выдавать *ли* китайцев, которое есть разум, или упорядочивающее начало, за первоматерию.

(13.) В период господства схоластов был некий Давид Динанский[61], который утверждал, что Бог есть первоматерия вещей. Что-то похожее можно сказать и о Спинозе, который, видимо, считал, что создания божьи суть не что иное как модификации Бога[62]. Однако первоматерия в понимании этих авторов не есть вещь чисто пассивная, поскольку она содержит активный принцип[63]. Возможно, что некоторые китайцы придерживаются подобных взглядов. Но нельзя необдуманно ставить это в вину всем их школам. У нас входило иногда в привычку говорить, что душа – это частица Бога, divinae particula

aurae[64]. Но эти выражения требуют более смягченной интерпретации. У Бога нет частей, и когда говорят, что душа – это эманация Бога, не следует представлять будто душа – это часть, которая от него отделилась и которая должна будет вернуться туда, подобно капле в океан. Ибо это значило бы представлять Бога делимым, хотя на самом деле душа есть непосредственное произведение Бога. Некоторые философы, такие как Юлий Скалигер[65], утверждали, что формы проистекают не из материи, но из Действующей Причины[66] (la cause Efficiente); и этому рукоплескали, подхватив [данный тезис], традуционисты[67]. Однако нельзя утверждать, будто душа эманирует из божественной субстанции, словно у Бога имеются части; она может быть создана только из ничего. Таким образом, если какой-либо китайский философ и скажет, будто все вещи суть эманации *ли*, то не следует сразу же вменять ему в вину, что он превращает *ли* в материальную причину вещей.

(14) Именно так, я понимаю, следует воспринимать цитируемое отцом Лонгобарди место из книги, озаглавленной Чжу-цзы[68], 28-й книги «Полного собрания философов-натуралистов» («Син ли да цюань шу») (12: 61, 62)[69]. Этот автор вполне разумно полагает, что духи – не воздух, но воздушная сила. И если Конфуций говорил одному из своих учеников, что духи – это не что иное, как воздух, он имел в виду одушевленный воздух[70], и его объяснение рассчитано на уровень данного ученика, недостаточно способного к постижению духовных сущностей[71]. Подобным образом у греков и римлян pneuma и spiritus означают Воздух, то есть тонкую и проникающую материю, которою и в самом деле облечены сотворенные нематериальные сущности[72]. Тот же самый автор (в кн.28, стр.13) добавляет немного далее, что духи называются *ли*[73]: из чего я делаю вывод, что это слово должно быть многозначным (ambigue) и иногда употребляется преимущественно для обозначения высшего духа, иногда также – всякого духа, ибо возможно, что этимологически оно обозначает разум, или упорядочивающий принцип. Этот китайский автор, согласно переводу, который нам дает отец Лонгобарди, продолжает далее: «Все духи происходят из того же рода *ли* в том смысле, что *ли* – это субстанция и универсальное единство всех вещей». Он имеет в виду, я полагаю, что *ли* есть, так сказать, квинтэссенция, энергия, сила и принципиальная целостность вещей, поскольку он определенно различает *ли* в воздухе и [собственно] воздушную материю. Представляется, что *ли* здесь означает не первичную духовную субстанцию, но вообще духовную субстанцию[74], или энтелехию[75], т.е. то, что обладает деятельной способностью и способностью восприятия (perception), или управляет действием, как это делают души. И когда китайский

автор добавляет, « что между вещами нет никаких других различий, кроме того, что они состоят из более или менее грубой, более или менее протяженной материи»[76], он очевидно имеет в виду не то, что *ли* или духи материальны, но одушевленные духами вещи, и что те, которые соединены с менее грубой и более протяженной материей, более совершенны. Легко убедиться, что этот китайский автор[77] недостаточно глубоко проник в суть, и что он ищет источник различия в органах, как это делают также многие наши философы из-за незнания предустановленной гармонии[78]; но по крайней мере он не говорит ничего ошибочного. Таким образом, в его намерения не входит превращать духов, или *ли* (les Lis) (еще менее *ли* в абсолютном смысле, или высшее *ли*) в [нечто] материальное. Он довольно далек от этого, поскольку он проводит различие между Воздухом (*ци*) и духами, одушевляющими его. Он не говорит также, что *ли* является материей вещей, но, похоже, дает понять, что отдельные *ли* суть более или менее совершенные, в зависимости от их органов, эманации высшего *ли*, и что таким образом различия между вещами соизмеримы с тонкостью и протяженностью материи, поскольку их *ли* сами соизмеримы с ними. И тут он не говорит ничего, что не соответствовало бы истине.

(15) Но О[тец] Лонгобарди, приведя точные цитаты классических китайских авторов, характеризующие *ли* как источник совершенства, не сослался ни на одну, в которой оно превратилось бы в бесформенную первоматерию схоластов[79]. Он пытается доказать это рассуждениями, однако привести рассуждения столь же ясные, как эти точные цитаты, нелегко. Вот его доводы, которые я нахожу довольно слабыми: (1) он говорит, что *ли* не может существовать само по себе и оно нуждается в первородном (primogene) воздухе[80]. Я не знаю, говорят ли это китайцы действительно (formellement); возможно они говорят, что оно не может действовать само по себе, ибо оно действует естественным образом в вещах; затем, что оно создает вещи только посредством первоматерии, которую они, очевидно, подразумевают под этим природным воздухом. Так что скорей это доказывает нетождественность *ли* первоматерии.

(16) Второй довод заключается в том, что (2) *ли*, рассматриваемое само по себе, неодушевленно, безжизненно, безрассудно (san conseil), неразумно (sans intelligence). Преподобный отец приводит в другом месте некоторые подтверждения этого. «Эта универсальная причина», – говорит он (5: 32)[81], – «не обладает, согласно китайским ученым мужам, ни жизнью, ни знанием, ни какой-либо властью (autorité), именно так говорят они о Небе, где *ли* проявляется более всего». О[тец] Лонгобарди приводит (11: 54)[82] Шу-цзин (одно из са-

мых распространенных в Китае сочинений), кн. 1, стр. 33, где говорится, что Небо, почитаемое у них более всего на свете, не видит и не слышит, не питает ненависти и не испытывает любви;[83] он приводит также Китайскую философию, кн. 26, стр. 16 и 17, где говорится, что Небо и Земля не обладают разумом, волей или рассудительностью (délibération). Также и О[тец] С[ент]-Мари цитирует, вслед за О[тцом] Риччи, Конфуция по его Луньюю, гл. 15, где объясняя *ли* в отношении к *дао* (закону), он говорит, что оно не может знать человека, а человек способен его знать[84]. Следовало бы располагать достаточно точным переводом этого фрагмента, чтобы судить, говорит ли здесь Конфуций о первопринципе и не говорит ли он о Законе, или порядке in abstracto; как и у нас говорят, что закон знать никого не знает (ne connoist personne), т.е. что он не признает личного.

(16a) Кроме того, я могу сказать, что если китайские классические авторы и отказывают *ли*, или первопринципу в одушевленности (vie), знаний и власти (autorité), они несомненно подразумевают ἀνθρωποπαθῶς, по-человечески, все эти качества, и так, как они присущи творениям. Под одушевленностью они, очевидно, понимают жизнеспособность органов, под знанием – те понятия, которые приобретаются путем размышлений и благодаря опыту; и под властью они, должно быть, имеют в виду могущество (pouvoir), подобное могуществу князя или чиновника, управляющих своими подданными лишь посредством страха и упований.

(16b) Но отводя [этому их] *ли* все возможные и величайшие совершенства, они наделили его кое-чем еще более возвышенным, нежели все оные; тем, лишь тенью или слабыми подобиями чего оказываются одушевленность, знание и сила сотворенных существ. Это почти аналогично, как некоторые мистики, и среди прочих Дионисий Псевдоареопагит[85], отрицая будто Бог есть Сущее, ens, ὤν, говорили в то же время, что он более, чем Сущее, super-ens, ὑπερουσία[86]. Именно так я понимаю китайцев, которые говорят, в передаче отца де С[ент]-Мари (с.62)[87], что *ли* есть закон, который всем правит, и разум, который все направляет, но что он, однако, не является разумным и (при этом) естественным образом совершает свои действия столь последовательно и столь безупречно, что вы сказали бы, что он разумен. Это существо более чем разумно в нашем понимании этого слова, подразумевающего необходимость поиска и размышления для правильного действия, там где первопринцип безошибочен по своей природе. И что касается Неба и Земли, возможно, автор, который говорит об этом, считает, что они и в самом деле не обладают сознанием, как и мы о них думаем, хотя они и управляются сознанием, Разумом или законом.

(17) Третий аргумент заключается в том, что *ли* действует лишь случайно, а не по желанию или решению; из *ли* (первозданный) воздух[88] выходит естественным или случайным образом, и (34)[89] что естественным или случайным образом движимый воздух (l'air agité) производит жар, и (36)[90] что создание мира, Неба и Земли происходит чисто случайно, совершенно естественным образом, без размышления и без обсуждения. И (11:54)[91] что Небо и земля действуют лишь в силу естественной склонности (propension), подобно тому как горит огонь и как падает камень. И (14: 77)[92] *ли* есть естественный небесный закон, и под его действием осуществляется управление всеми вещами, взвешенное и соразмерное и соответствующее их положению (état); всякий раз без понимания или размышления, но исключительно в силу склонности и благодаря естественному порядку. И (17: 88)[93] что управление всеми явлениями (choses) в этом мире и упорядочение их происходит естественно и необходимо от *ли*, согласно связи явлений общего порядка и склонности отдельных предметов (disposition des sujets particuliers) – тому, что называется у нас предназначением. Тот же преподобный Отец говорит (17: 90)[94]: «Я спрашивал известного своей ученостью человека, у которого была своя школа или, во всяком случае, много учеников и который обладал совершенным пониманием учения трех сект (т.е. конфуцианцев (Lettrés), бонз, или идолопоклонников, и даосов, которых европейцы называют шаманами[95]), я прашивал его, повторяю, является ли Царь всевышний (Владыка небесный Шанди) живым и разумеющим, различает ли он добро и зло совершаемое людьми, вознаграждает ли он их и наказывает ли [за то и за другое]. Ответ этого ученого мужа замечателен. Он ответил, что Царь всевышний ничего этого не ведает, но что действия его таковы, как если бы ему все было ведомо, в соответствии с тем, что сказано в Шуцзине, кн. 1, стр. 33, [а именно], что Небо не видит и не слышит, не испытывает любви и не питает ненависти; но что оно производит все эти действия посредством [народа][96], с которым *ли* его связывает[97].

(18) Все эти формулировки китайцев имеют свой смысл. То, что они говорят о Небе, мы говорим о животных[98] [а именно], что они действуют в соответствии с разумом, да так, словно они им обладают, хотя его у них нет; и это потому, что ими управляет высший принцип, или разум, который китайцы называют *ли*. Когда они говорят, что первозданный воздух, или материя, происходит из *ли* естественно и независимо от [какой-либо] воли, то возможно, что они считают, что Бог создал материю необходимым образом[99]. Но можно, однако, еще и лучше объяснить то, что они говорят, и счесть, что речь идет о сооб-

ражениях удобства (convenance), которым руководствовался высший Разум, совершая то, что наиболее разумно. Так что возможно, что допуская неточность они обозначили это как [нечто] необходимое, поскольку он целеустремлен и непреложен[100] (déterminé et infallible), совсем как [у нас] в Европе [где ученые мужи] пользуются этим же выражением. Так что они исключают [здесь какое-либо] произвольное действие (l'action volontaire), поскольку произвольным они считают действие, требующее обсуждения и взвешивания, когда сначала существует неуверенность и затем принимается решение. Что совершенно несвойственно Богу. Посему я полагаю, что не нанося ущерба древнему учению китайцев, можно утверждать, что *ли* благодаря совершенству его природы подводится к выбору из многих возможностей самой подходящей и что таким образом оно произвело *ци*, или материю, но с такими предрасположенностями (disposition), что все остальное происходит от этого [*ци*, или этой материи] в силу естественных наклонностей, почти так, как г-н Декарт стремится вывести нынешнюю систему мира путем последовательности составляющих небольшое число посылок[101], выявленных первоначально: таким образом, вместо того, чтобы порицать китайцев, следует воздать им заслуженную хвалу за то, что вещи у них порождаются благодаря естественным их наклонностям и благодаря предустановленному порядку[102]. Но *случайность* сюда совершенно не подходит и не представляется [могущей быть об]основанной высказываниями китайских авторов (fondй dans les passages des Chinois).

(19) Четвертое возражение О[тца] Лонгобарди является совершенно ложным мнением (suppositions); он говорит, (19)[103] что *ли* есть то, что подлежит всякого рода порождениям и всякого рода разрушениям (corruptions), принимая и отбрасывая [всевозможные] различные качественные определения (qualités), акциденциальные формы. Но в выдержках, которые он приводит, не обнаруживается, что такое говорится о *ли*, или основополагающем принципе (la Règle), или высшем Разуме. Скорей это можно отнести к первозданному Воздуху, или Материи, в которой *ли* образует простейшие энтелехии (Entéléchies primitives), или действенные сущностные свойства (vertu operatives substancielles), являющиеся конституирующим принципом духовных сущностей[104].

(20) Пятое его же возражение является основанным на ложной или неудачно взятой предпосылке. А именно, что согласно китайцам все вещи в мире обязательно материальны и что нет таковых, которые были бы по-настоящему духовны. Он называет в этой связи 26-ю и 34-ю книги их «Философии». Мы были бы признательны ему, если

бы он привел оттуда выдержки. Однако я полагаю (как я уже говорил[105]), что китайцы за исключением *ли*, производящего материю, не признают никакой другой отделенной нематериальной субстанции. В чем, я полагаю, они правы, и что порядок вещей ведет к тому, что все отдельные духи соединены всегда с телом и что даже душа после смерти не бывает совсем лишена какой-либо организованной материи или какой-либо оформленной воздушной субстанции (air façonné)[106].

(21) О[тец] Лонгобарди постоянно опирается на аксиому китайцев, говорящую, что *все едино* (*toutes choses sont un*), он уделяет ей специальное внимание в седьмом разделе (41)[107] и часто возвращается к ней. Отец де Сент-Мари также говорит об этом (стр. 72)[108]. Есть пассаж, приведенный также О[тцом] де Сент-Мари, подчеркивающий, что существует нечто кроме этих материальных качеств. В «Философии *син - ли*» (кн.26, стр.8) говорится, что направляющая и созидательная сила (vertu directrice et productive) коренится не в предрасположенностях вещей и не зависит от них, но что она заключается и пребывает в *ли*, которое царит (prédomine) над всем, управляет всем и производит все. Парменид и Мелисс говорят о том же, но смысл, который вкладывает в их слова Аристотель, кажется отличающимся от смысла у платоновского Парменида[109]. Спиноза сводит все к единственной субстанции, так что все вещи являются лишь ее модификациями. Трудно выразить, как это понимают китайцы, но я полагаю вполне допустимым придать их высказываниям рациональный смысл (un sens raisonnable). Все вещи с точки зрения всего, что есть пассивного в них, состоят из той же самой первоматерии, отличающейся только формами (par les figure), которые придают ей [ее] движения. Все эти вещи также способны действовать и являются обладателями энтелехий, душ, духовности (Esprits) не иначе как при участии того же *Ли*, того же первоначального Духа, то есть Бога, который наделяет их всеми совершенствами. И сама материя есть всего лишь следствие (production) этой первой причины. Таким образом, все проистекает из Него как первоистока (tout en émane, comme d'un centre). Но отсюда совершенно не следует, будто все вещи различаются исключительно благодаря акциденциальным характеристикам, как считают эпикурейцы и другие материалисты, которые признают только материю, [пространственную] форму (figure) и движение, что означало бы поистине разрушение нематериальных сущностей, или энтелехий, душ и духов.

(22) Это крылатое выражение, *что все едино*, должно рассматриваться как парное соответствие другому выражению, *что единое есть все [сущее]*, о чем мы уже чуть выше говорили, перечисляя определения (les Attributs) *ли*[110]. Оно означает, что Бог есть все и в самой

высшей степени (*eminenter*), ибо соверешенные качества вещей коренятся в их причине и ничуть не формально, как если бы Бог был скоплением всех вещей. Точно так же все вещи суть одно совсем не формально, как если бы они из него состояли, или как если бы это великое Единое являлось их материей, но путем истечения (emananter)[111], поскольку они суть его ближайшие следствия в том смысле, что он им помогает во всем непосредственно и проявляется (s'exprime) в тех совершенных качествах, которыми он их наделяет в той мере, в какой они способны их [вос]принять. Именно это имеется в виду в выражении Jovis omnia plena[112]; что он наполняет все, что он во всех вещах и что также все в нем. Он одновременно и центр и окружность (l'espace), поскольку он есть круг, центр которого в каждой точке, как мы уже говорили выше[113]. Тем более можно не сомневаться, что китайцы так понимают эту аксиому, *что все едино*, что они наделяют *ли* совершенной цельностью и не считают, что оно способно делиться: в сообщении О[тца] Лонгобарди отмечено выше, что делает его неспособным к делению; оно не может, следовательно, состоять из частей[114].

(23) Наверное, можно бы сказать, что *ли* на самом деле не похоже на первоматерию наших философов, но что его можно рассматривать как *первую форму*[115] (*première forme*), то есть как Душу Мира, а самостоятельные души (les ames particulieres) являются всего лишь ее модификациями, согласно многим древним авторам и согласно аверроистам, и в какой-то мере согласно Спинозе: поскольку вторичные материи являются лишь модификациями первоматерии; и что Душа мира, действующая через определенные органы, и отдельная душа, которую при этом находят, суть не что иное, как это. Эта теория уязвима, ибо у каждого есть его *Я*, его индивидуальность. Частные материи могут получаться из модификаций первоматерии, поскольку у этой матрии есть части. Но у первой формы, или чистого действия, их нет; поэтому вторичные формы происходят не из первичной формы[116], но производятся ею самою. Я не хочу утверждать, что никто из китайцев не мог впасть в эту ошибку, но мне не представляется, что она может быть установлена при помощи выдержек из древних их авторов[117]. О[тец] Лонгобарди, который беседовал со столь многими мандаринами, чтобы узнать от них о высказываниях, противоречащих нашему богословию, привел бы их, если бы обнаружил. Поэтому я полагаю, что правомерно утверждать, не задевая их классических авторов, что есть Духи, такие как человеческие или ангельские (des Génies), представляющие собой отличающиеся от *ли* сущности, хотя и эманируемые им.

II. Как понимают китайцы творение божие, или о принципе, о материи и о духовных сущностях

(24) Поговорив достаточно о *ли*, перейдем к тому, что порождается этим началом (досл.: к его произведениям), следуя китайским авторам в передаче отца Лонгобарди. Из *ли* происходит Воздух (5: 39)[118] – воздух простейший[119] (primitif) (11: 49)[120], воздух первозданный (или первичный: protogene) (14: 79)[121]; он называет этот простейший Воздух *ци* (10: 48 и 11: 56/57)[122], и оно является орудием[123] *ли* (11: 50)[124]. Действия духовных сущностей коренным образом[125] связаны с *ли*, функционально же – с *ци* и формально – [также] с духовными сущностями (56)[126]; представляется, что это *ци*, или этот простейший воздух поистине отвечает (répond) материи, как орудие первопринципа, который, приводя в движение эту материю, подобно мастеру, орудующему инструментом, производит вещи. И это *ци* называется Воздухом, а у нас его можно назвать *Эфиром*, поскольку материя по своему происхождению совершенно текуча (fluide), без какой-либо сцепленности или жесткости, без какого-либо разрыва и без перегородок (terminations), которые выделяли бы ее части; наконец, это самое тонкое тело, какое можно себе представить.

(24 а.) Итак, это *ци* является созданием *ли*, О[тец] Лонгобарди излагает это ясными понятиями. Он говорит (5: 33)[127], что из *ли* естественным образом вышел простейший воздух, и хотя у *ли* самого по себе нет никакого действия, оно начинает им обладать *после того как производит свое ци*, то есть свой простейший Воздух. Между прочим, можно придти в изумление от того противоречия, в которое по недосмотру впадает здесь наш преподобный отец. Как можно утверждать, что у *ли* нет никакого собственного действия и без *ци* , если оно создает это *ци*. Можно ли производить не действуя? И затем, если *ци* является всего лишь инструментом, не означает ли это, что заслуга (vertu) или главная действующая причина находится в *ли* ? В следствие этого созидания первоматерии Первопринципом, или первичной Формой, чистым Действием (par l'Acte pur), божественным Актом (par l'opération de Dieu) китайская философия приближается более к христианскому богословию, чем к философии древних греков, которые рассматривали материю, как начало, существующее наряду с Богом[128], которое он не создает, но которое лишь формирует. Правда, похоже, что китайцы полагали, что *ли* сразу и навсегда создало свое *ци*, и что поэтому одно столь же вечно, как и другое. Но этому не следует удивляться, поскольку им явно было неведомо то Откровение, которое единственно и может поведать нам о начале мира: ведь Св. Фома и

прочие великие ученые мужи считали этот догмат недоказуемым с помощью одного только разума. Между тем, хотя формально древние китайские философы утверждают, что *ци* не гибнет никогда, они не говорят достаточно определенно, что у него не было никогда начала[129]. И есть люди, которые считают, что раз возникновение их государственности (Empire) падает на время [наших] патриархов, они могли узнать от них о сотворении мира[130].

(25.) Похоже, что после *ли* и *ци* идет *тай цзи*. Отец Лонгобарди сообщает о нем не достаточно, чтобы дать [нам] отчетливое представление[131]. Говорится как бы, что *тай цзи* – это не что иное как *ли*, трудящееся над *ци*. Spiritus domini qui ferebatur super Aquas[132] (Дух божий, который носился над водами) – если принять суверенный дух за *ли*, а воды за первоток, за первичный воздух, за *ци*, или за первоматерию. Таким образом, *ли* и *тай цзи* будут не разными сущностями, а одной и той же вещью, выступающей под разными определениями (prédicats). Преподобный отец говорит (5: 33)[133], что *ли* образует (devient) бесконечный шар (этот шар есть несомненная метафора), который у них и называется *тай цзи*, то есть достигшее высшей степени совершенства и законченности, поскольку его деятельность эффективна и оно проявляет свои совершенные качества в созидании вещей, придавая им ту завершенность, которая содержится в предустановленном порядке[134] и благодаря которой все происходит затем в силу естественных склонностей. В том смысле, что после этого Богу относительно природных вещей ничего не нужно, кроме их естественного течения. Вот почему мне кажется, что преподобный отец малость путает, смешивая *ци* и *тай цзи* и говоря, что *тай цзи* – это первозданный воздух.

(25 a) Возможно, что некоторые китайцы думали, что из *ли* – простейшей формы и из *ци* – простой материи получился некий простой состав, субстанция, душой которой является *ли*, а материей – *ци*; и что под названием *тай цзи* они могли понимать эту субстанцию, тогда это был бы весь мир, понимаемый как живое существо, как космический организм (le vivant universel), высший Дух (Génie suprême), грандиозная личность, ведь и стоики говорят о Мире в этом ключе[135]. Между частями этого целого огромного живого существа будут помещаться отдельные живые существа, подобно тому как у нас малые организмы входят в состав тел крупных живых существ[136]. Но так как у древних китайских авторов этой ошибки в явном виде не обнаруживается, то не следует им ее и приписывать: и это тем более, что они понимали материю как творение Бога. Таким образом, Бог не может образовывать вместе с материей одно существо, а мир быть одушев-

ленной личностью, Бог же будет intelligentia supermundana[137] и материя, являясь его созданием, не есть его спутница (collegue). И когда отец Лонгобарди говорит (11: 49)[138], что *тай цзи* заключает в себе *ли* и первозданный воздух, или *ци* , то надо это понимать не так, что оно из них состоит, но просто, что оно лишь их содержит, подобно тому как посылка содержит то, что из нее следует, потому что *тай цзи* – это *ли*, действующее на *ци*[139], и оно предполагает поэтому *ци*.

(26.) Свойства *ли* приписываются также и *тай цзи*. Говорят (11: 53)[140], будто все духи происходят от *тай цзи* и что Шанди считается сыном *тай цзи*, как говорил один современный ученый-конфуцианец[141], хотя можно, вероятно, считать, опираясь на древних, что Шанди также есть не что иное, как *ли*, или *тай цзи*, рассматриваемое как управляющее главным во вселенной, то есть Небом, как я тотчас покажу[142]. Говорят (54)[143], что духи суть то же *ли* или то же *тай цзи* в приложении к различным сущностям, таким как Небо, Земля, горы. Что не согласуется с тем, что говорил упомянутый конфуцианец, ибо если Шанди, или дух Неба, является сыном *тай цзи*, он не тождественен ему. Но здесь достаточно, что уравниваются *тай цзи* и *ли*. Мы увидим поздней, что может быть сказано о Шанди. Отец Лонгобарди дает название своему 13-му разделу в том плане, что все боги китайцев или все духи, которые по их представлениям чем-либо управляют, сводятся к одному, который тождественен *ли*, или *тай цзи*[144]. Здесь я не рассматриваю этого положения: так будет лучше, но я отмечу лишь, что *ли* и *тай цзи* считаются одним и тем же. Он говорит в этом разделе (68)[145], что *ли* есть mentis ratio et totius naturae regula directrix[146], а что *тай цзи* есть sinus naturae continens in se virtualiter omnia possibilia[147]. Так вот, он говорит это также о *ли* (14: 75)[148] и потому он утверждает (68)[149], что различие между *ли* и *тай цзи* всего лишь формальность, в том смысле, что *ли* означает абсолютно сущее (un Estre absolu), а *тай цзи* означает сущее относительно вещей, корнем и основанием которых оно является. И он цитирует 26-ю книгу «Китайской философии», стр. 8[150], где говорится, что причины действуют непрерывно, поскольку *ли*, или *тай цзи* находится внутри, и оно ими управляет и руководит. И в кн. I той же «[Китайской] философии» на стр. 31[151] сказано, что *ли* (разум) преобладает во всем, что есть на свете, и что по этой причине они (все вещи) не знают ни в чем недостатка; и в кн. 36, стр. 9[152], что *тай цзи* есть причина начала и конца этого мира[153], что после того как один мир заканчивает свое существование, оно создает другой (5: 36)[154] по истечении великого года, называемого *да суй* (4: 32)[155], но что касается его самого, оно никогда не перестает существовать. Это доказывает, что *тай цзи* не есть собст-

венно мир. Наконец (с.69)[156], китайцы не признают ничего, что было бы лучше или что было бы более великое, чем *ли* и *тай цзи*. Они говорят также, что все вещи суть то же, что и *тай цзи*. Что, я полагаю, следует понимать не в том смысле, будто все вещи представляют собой части или модификации *тай цзи*, но потому что их абсолютные реальности, или совершенства суть его эманации. Однако поскольку и у нас нередко говорят в переносном смысле, что, дескать, души суть частицы божества, то не следует удивляться, если китайцы об этом иногда говорят в таком же тоне. Как и тому, что «Китайская философия» утверждает в книге 26, стр. 1[157] и в том же ключе, что *ли* одно, но что его части многочисленны[158]. Ибо собственно говоря, вещь, состоящая из частей, никогда не бывает по-настоящему единой. Она является таковой лишь в силу внешнего обозначения, как куча песка, как армия. Таким образом, первое начало не может иметь каких-либо частей, что достаточно отмечено в других, уже приводившихся пассажах.

(27.) Отец де Сент-Мари приводит высказывания китайских авторов, в которых они кажется употребляют *ли – тай цзи* как одно слово (с.64)[159], то, что оно обозначает, является (с.69)[160], согласно Конфуцию (в одной из его четырех книг «Чжунъюне»), прочной истиной, законом, принципом и целью всех вещей[161], среди которых нет такой, которая не получала бы от него собственного реального (effectif) и истинного существования и чтобы в сущности каждой отдельной из этих вещей не было бы даже грана несовершенства[162]. Это почти так (добавляет преподобный отец), как мы читаем в Бытии: «И увидел Бог все, что он создал, и вот, хорошо весьма»[163]. Между тем (с. 107–108)[164] на пассаж из Лактанция, касающийся первого принципа и в котором названный автор, процитировав сперва древних поэтов и философов, говорит, что все эти мнения, сколь бы неопределенны они ни были, доказывают, [что существет] провидение: он называет его Природой, Небом, Разумом, Духом, Неизбежностью (Fatalité), божественным Законом, которые все возвращаются к тому, что мы называем Богом[165]; [на этот пассаж] отец де Сент-Мари возражает, что китайцам известно лишь материальное начало, делимое на мелкие частицы[166]; в чем, как мне представляется, добрый наш отец ошибается из-за странного предубеждения, которое пришло к нему не от античных авторов, но через рассуждения некоторых современных безбожников, какие являются носителями вольномыслия и в Китае и в других странах, показывая так свое мнимое превосходство над народом.

(28.) Еще о ком говорят китайцы с величайшим благоговением, это, кроме *ли* и *тай цзи*, Шанди, т.е. вышний император, или же дух, который правит Небом. Отец Риччи, приехавший в Китай и остававшийся там некоторое время, полагал, что под этим Шанди можно

понимать Владыку Неба и Земли и, одним словом, нашего Бога, которого он называет также *тянь – чжу*, Владыка Неба. И под этим последним словом обычно понимают бога христиан в Китае. Отец Лонгобарди, отец Антуан де Сент-Мари и другие, не одобрявшие, чтобы Бога называли Шанди, соглашались, чтобы его называли *тянь – чжу*[167], хотя на самом деле оба слова у китайцев по смыслу обозначают почти одно и то же – царя всевышнего и владыку небесного. Большой вопрос в том, является ли Шанди, согласно китайским представлениям, вечно сущим, или он просто сотворенное существо. Отец Лонгобарди признает (2; 13)[168], что текст (первоисточники) гласят, или по крайней мере так следует понимать там сказанное, что существует верховный Владыка, именуемый Шанди, который пребывает в Небесном Дворце, откуда он правит миром, награждает добрых и наказывает злых. Тот же отец возражает на это (на той же странице), что древние комментаторы относили все это к Небу, или к универсальной субстанции или Природе, называемой *ли*. Но [ведь] это может, вместо того, чтобы воспрепятствовать тем, кто дает Богу нашему имя Шанди, сослужить им замечательную службу. Ибо *ли* вечно и наделено всеми возможными совершенствами; одним словом, его можно принять за нашего Бога, как было сказано выше. Так что, если Шанди и *ли* суть одно и то же[169], есть все основания дать Богу имя Шанди. И отец Маттео Риччи оказывается прав, считая (16: 34)[170], что древние философы Китая признавали и почитали верховное Существо, называемое Шанди, Царя всевышнего, и нижестоящих Духов, служащих ему, и что, таким образом, они обладали знанием истинного Бога.

(29.) Китайцы говорят еще и другие прекрасные и возвышенные вещи о Небе, о Духе Неба, о небесном правлении, которые подходят наилучшим образом истинному Богу; например (17: 99)[171], небесное правление есть целокупность высшего блага, которое незримо. А (14: 77)[172] *ли* называется *естественным правилом*[173] *Неба* (*la Règle naturelle du ciel*), при этом подразумевается, что именно благодаря его действию все вещи управляются с помощью веса и меры и в соответствии с их положением (état). Это небесное правление называется *тянь – дао*[174], и, как передает отец де Сент-Мари (с.69)[175], Конфуций, говоря об этом в «Чжунъюне», указывает, что *тянь - дао* есть то же что *ли* – определенный порядок в движении и естественных действиях Неба[176]. Также по сообщению Отца Лонгобарди (15: 81)[177], универсальная или простейшая субстанция, если ее рассматривать соответственно тому положению, которое она занимает в Небе, называется *ли* (т.е. закон, или разум). И (14: 76)[178] *ли* называется тем, что находится в Небе, потому что первый принцип, хотя он и встречается во всех вещах на

свете, главным образом находится в Небе, которое есть наиболее совершенная вещь во Вселенной, и в ней его действие проявляется более всего. Также в книге 2, главе 5 «Луньюя» о *ли* сказано, что начало это несравненно по своей сущности, и что равного ему ничего нет[179]. И затем те же дифирамбы обращены к Небу; что будет разумным отнести не к материи, но к Духу Неба, или Царю всевышнему. Так же следует понимать и о[тца] де Сент-Мари, когда о н говорит (с.13)[180], что абсолютным и высшим божественным началом для китайских litterati является Небо.

(30.) Вот как один ученый китаец говорит, в передаче о[тца] Антуана де Сент-Мари (с.74)[181], о Шанди: «Наши древние философы, рассмотрев с большою тщательностью природу Неба, Земли и всех вещей на свете, пришли к выводу, что все они весьма благи (bonnes), так же как и *ли*, способное вместить их все без исключения; и что от самых великих до самых малых они обладают одной и той же природой и одной и той же субстанцией, из чего мы заключаем, что Владыка, или божество Шанди пребывает в каждой вещи, с которой он составляет в действительности одно. Посему даются людям наставления и их увещевают избегать порока, ибо [иначе] стали бы позорить и пятнать достоинства и совершенства Шанди; [увещевают] следовать его справедливости, иначе оскорбили бы верховный разум и высшую справедливость; не причинять вреда [живым] существам, ибо это привело бы в гнев Владыку Шанди – душу всех сотворенных вещей». Приведенная выдержка свидетельствует, что, согласно ее автору, Шанди является универсальной субстанцией, обладающей высшим совершенством, тождественной в основе с *ли*. Вот о чем здесь идет речь: однако невозможно согласиться с формулировками (les expressions) этого ученого (и, очевидно, современного) китайца, желающего, чтобы Шанди считался душою вещей, как если бы он был их сущностью.

(31.) Таким образом, древние мудрецы Китая, полагавшие, что народу требуется, чтобы он поклонялся таким объектам, которые поражают воображение, не имели желания предлагать массе, чтобы та почитала *ли*, или *тай цзи*, но [способствовали тому, чтобы она поклонялась] Шанди , или Духу Неба, разумея под этим именем *ли*, или *тай цзи* в собственном виде и которые главным образом проявляют свое могущество. Древние евреи также приписывали иногда Небу то, что принадлежит Богу, например, в книгах Маккавеев[182], и они почитали Бога за Владыку Неба, и из-за этого римляне называли их небопоклонниками (Coelicolae), которые Nil praeter nubes, et coeli numen adorant[183]. Аристофан тоже, желая представить Сократа смешным и отвратительным в глазах афинян, внушал людям, что, презирая

богов отечества, он поклонялся Небу, или облакам, которые невежественные люди считают одним и тем же[184]: это встречается в его комедии «Облака». Вот почему о[тец] Антуан де Сент-Мари говорит (с.72)[185], что древние и новые китайские философы под именем Царя всевышнего Шанди поклоняются зримому небу и ему приносят жертвы во имя главенствующего и незримого достоинства, имеющегося у *ли*, чего необразованный народ не в состоянии различить. Но лучше было бы сказать, что Шанди, или то, чему китайцы поклоняются перимущественно, есть *ли*, которое управляет Небом, вместо того, чтобы утверждать, что оно само есть материальное небо. Тот же отец де Сент-Мари говорит затем весьма кстати, не считая нескольких слов (с. 77–78)[186], что из всего этого выходит, будто китайцы, так же как и японцы (без сомнения, образованные китайцами) не ведают иного бога, кроме первопринципа (материального, добавляет он без основания); что в качестве того, кто владычествует на Небе, они называют Царя всевышнего Шанди; что Небо есть его дворец, что там он совершает все и правит всем, и что от него исходят действия. Жертвы они приносят этому видимому небу (или, скорей, Царю его) и поклоняются в глубоком молчании этому *ли*, которое они не именуют по причине невежественности или необразованности народа, немогущего уразуметь, что такое это *ли*. То, что мы называем в человеке светом Разума, они называют велением и законом Неба. То, что мы называем естественной потребностью повиновения высшему правосудию (la justice) и опасением действовать вопреки ему, у них (и, я бы добавил, еще и у нас) все это называется внушением, ниспосылаемым Шанди (то есть Богом истинным). Оскорблять Небо значит действовать против разума; испросить у Неба прощение значит исправиться и искренне вернуться, не на словах, а на деле, к повиновению, которое должно оказывать тому же самому закону разума. Что до меня, то я нахожу, что все это прекрасно и полностью соответствует естественному богословию, и я довольно далек от того, чтобы видеть в этом что-либо дурное, и полагаю, что находить здесь повод для критики можно не иначе, как путем натянутого толкования и подмены (interpolations). Здесь чистое христианство, поскольку оно обновляет естественный закон, вписанный в наши сердца. Кроме всего того, что прибавляют к этому откровение и благодать, чтобы исправить природу к лучшему.

(32.) Эти древние мудрецы Китая, видя в Духе, который управляет Небом, истинного Бога и принимая его за собственно *ли*, т. е. за принцип, или за высший Разум, были ближе к истинному разуме-

нию, чем они сами думали. Ибо открытия астрономов показали[187], что небо – это вся известная Вселенная и что Земля – всего лишь одна из второстепенных звезд; и, можно сказать, существует столько систем в мире, сколько есть неподвижных, или главных, звезд; [из них] наша является всего лишь Солнечной системой – системой лишь одной из этих звезд; и что правитель, или Владыка Неба – это Владыка Вселенной. Вот почему, раз все у них так хорошо совпало, хотя они не знают в чем тут суть (raison), возможно, что они переняли часть их мудрости из традиции, идущей от [наших] патриархов[188].

(33.) Посмотрим теперь, каковы здесь возражения отца Лонгобарди. Он говорит (2; 18)[189], что по убеждению китайских мандаринов Шанди – это само Небо или, точней, совершенство (vertu)[190] и могущество Неба. Однако утверждение, что Шанди – это материальное небо, неправдоподобно. А что касается совершенства, или могущества Неба, то оно не может быть чем-либо иным, кроме совершенства, или могущества всей вселенной, поскольку небо заключает все, что о ней известно. Воображать себе не знаю уж какую особенную Душу у Неба, которая была бы Шанди, тоже нет никакой вероятности, поскольку протяженность неба столь огромна. Было бы правдоподобней наделять ею каждую систему или даже каждую звезду, подобно тому как китайцы наделяют ею Землю. Хвалы, [ими] возносимые Духу Неба, или небесному порядку (Règle du Ciel), не будут подобающими какой-либо особенной Душе; они подобают только *ли*. Так (11: 52)[191] если Чжэн - шу[192], классический [их] автор, говорит, что Шанди – это то же самое, что и Небо, можно считать, что это выражение является не слишком точным, а скорее фигуральным, подобно тому как и мы часто подставляем «небо» вместо «Владыка Неба»[193]. Возможно также, что этот автор рассматривает Небо как личность, душою которой является *ли*, а телом которой будет материя неба, и что, следовательно, он видит небо таким, каким стоики видели мир. Но лучше считать, что он высказывался фигурально, как это делают до сих пор в Европе, говоря о Небе, как о Боге, пока не будет достаточной возможности проверить это его цитируемое высказывание.

(34.) Китайцы рассказывают (с.57 у о[тца] де Сент-Мари[194]), что император Вэнь-ван[195] до конца своих дней непрестанно уничижал себя, постоянно стремился скрывать блеск своего величия, замыкался в сердце своем и склонялся пред Владыкой и Царем всевышним Шанди; что император Ся-ши[196], когда ему приходилось раскаиваться в содеянном зле, был в трепете от страха и благоговения перед Шанди и имел обыкновение говорить, что подобные страх и благого-

вение сдерживают его и в такой степени, что он не осмеливается погрешить против разума и справедливости. И что в древности император самолично возделывал поле, на котором сеяли злаки, которые должно было пожертвовать Царю всевышнему и Владыке Шанди. И (с. 59)[197] когда один правитель китайский спросил Конфуция, следует ли [ему] молить сначала божество – покровителя огня или менее значительное домашнее (?) божество, Конфуций ответил, что если тот оскорбил Небо, т.е. Владыку Неба, то следует молить о прощении лишь его[198]. Что, как представляется, подчеркивает, что Конфуций подобно Платону склонялся к единобожию, но что он приноравливался, как и тот к народным предрассудкам[199].

(34 а.) Тот же о[тец] Лонгобарди сообщает (17: 90)[200] о беседе, какая была у него с одним ученым китайцем, сказавшим ему, что Царь всевышний, или Шанди[201] – это то же, что и Небо, *ли*, *тай цзи*, *юань ци* (которого автор не объясняет[202]), *тянь син*[203] (или ангелы (les Génies) с. 19[204]), *тянь мин* (доблесть, ниспосылаемая Небом[205]), а также *нань линь* (благость Земли)[206]. Тот же ученый говорил, что Шанди в конфуцианской религии – это Дух, или Бог, которому поклоняются буддисты (Bonzes), называя его Буддой[207], и даосы, называющие его Юй-хуаном[208]. Другой (конфуцианец) говорил (17: 89)[209], что наше сердце (то есть то, что в нас действует) является тем же, что и Шанди и Тянь-чжу **ag**[210]. Ибо китайцы говорят, что сердце – это *чжу цзай* **ah**[211] (или управитель) в человеке, определяющий все [его] нравственные и физические действия (15: 81)[212]. По этому [высказыванию] можно видеть, до какой степени запутанно и туманно говорят иногда эти люди под предлогом, что все едино, и что часто их не следует понимать буквально. И чтобы отчетливо судить о их догматах, самое надежное – принимать во внимание логику и гармонию доктрины в большей мере, чем словесную оболочку.

(35.) Тот же отец сообщает о рассуждениях китайских мандаринов, которые говорили ему, что Шанди и Тянь-чжу, Царь всевышний, или Владыка Неба является лишь созданием *тай цзи* и перестанет существовать, подобно прочим творениям, в то время как *тай цзи* пребудет (11: 53)[213]; что ежели наш Бог и наш Тянь-чжу (Владыка Неба) есть то же, что и Шанди, он перестанет существовать (17: 87, 89)[214]. Но преподобный отец не приводит никаких высказываний древних, которые говорили бы так; представляется, напротив, что древние желали поклоняться *ли* в лице Шанди. Так что эти идеи принадлежат уже современным носителям, которые пытаются заместить все духовные сущности простыми материальными качествами; примерно так, как картезианцы подставляют их на место душ животных[215] и как

некоторые из древних в «Федоне» Платона хотели бы, чтобы душа являлась лишь гармонией или сочетанием предрасположенностей материального свойства, или механической структурой[216]. Это может лишь разрушить религию, как будто она только приспособление для политических целей, чтобы удерживать народы в рамках должного; что и сказал ему ученый китаец (чьи рассуждения мы только что изложили и где он путает, на том неверно понятом основании, что все едино, разные вещи) в ясных выражениях (17: 92)[217].

(36.) Вслед за космическим Духом, который, будучи взят абсолютно, называется *ли*, или Закон, а будучи взят в плане его действия в творениях, называется *тай цзи*, или то, что приводит к уничтожению и возникновению вещей; будучи же взят как правящий Небом – главным творением, называется Шанди, Царь всевышний, или Тянь-чжу, Владыка Неба; вслед за всем этим, говорю, следует перейти к гениям, или частным и подчиненным духам. Общее их наименование *тянь-шэнь* (Лонгобарди и предисловии, с. 6)[218], или просто *шэнь* (8: 44)[219], или же *гуй-шэнь* (с. 89)[220]. Отец Лонгобарди замечает, что (44) под словом *шэнь* понимают чистых духов и таких, каковые возвышаются, а под *гуй* – нечистых духов и таких, которые опускаются. Но видимо это не точно так наблюдается, поскольку о[тец] де Сент-Мари (с. 89) приводит такие слова Конфуция: «О [эти] редкие достоинства и великие совершенства духов небесных *гуй-шэнь*! Есть ли какое достоинство, превосходящее то, каким они обладают? Они незримы, но проявляются в том, что они совершают. Они неслышимы, но чудеса, которые они непрестанно являют, достаточно красноречивы»[221]. Тот же Конфуций (приводимый на с.91) говорит, что мы не в состоянии постичь, каким образом духи столь тесно связаны с нами, поэтому мы не сумеем проявить, почитая их, служа им, совершая им приношения, такого усердия, которого хватило бы с излишком. Ибо пусть действия их скрыты и незримы, их благодеяния не перестают быть видимыми. действенными и реальными[222].

(37.) По этим столь выразительным высказываниям одного из наиболее классических авторов и сочинений [можно судить], что и миссионеры, о которых говорит о[тец] де Сент-Мари (с.90)[223], имели немало оснований сравнивать этих духов, или гениев с нашими ангелами[224]. О[тец] де Сент-Мари признает, что китайцы их считают подчиненными Шанди, универсальному и высшему Духу Неба (с.89)[225], и он сравнивает их (с. 96)[226] с служителями, или подчиненными божествами, великого Бога Сенеки и Св. Августина, когда тот был еще манихеем, как он сам отмечает это в своей «Исповеди»[227]. Итак, упомянутые миссионеры полагали (не без основания, на мой взгляд), что древнейшие китайские философы и Конфуций после них под именами

Шанди и *гуй - шэнь* хранили знание истинного Бога и духов небесных, служащих ему, потому как, похоже, они ему приписывали особую заботу защищать и оберегать людей, их селения, области, царства; но не так, как если бы они были душами или субстанциальными формами всего этого, а подобно кормчему на судне: то что наши философы[228] называют интеллигенциями и сопутствующими формами. И следует признать, что слова Конфуция и других древних [и мудрых] китайцев наполнены sensu maxime obvio et naturali[229]. И весьма похоже, что подобные и столь близкие к великим истинам нашей веры выражения пришли к китайцам через традицию наших древних патриархов.

(38.) О[тец] де Сент-Мари противопоставляет этому лишь комментаторов, которых считают классическими, но которые являются довольно поздними. Большой Комментарий на древние книги, называемый *«Да цюань»* и философский компендиум, называемый *«Син - ли»* (1: 11)[230], или, как О[тец] де Сент – Мари называет одним словом, *«Да цюань Син - ли»* **aj**, были составлены по указанию императора[231], как говорит тот же отец, и более 300 лет тому назад, так что их скорей можно считать современными. И их авторитет, если говорить об истинном смысле древних тестов, вряд ли будет большим, чем авторитет Аккурсия (Accursius)[232] или Бартолюса (Bartolus)[233], когда требуется разъяснение смысла Edictum perpetuum[234], [памятника] древнего римского права, который сегодня находят просто весьма далеким от толкования названных комментаторов. Это так же как многочисленные толкования Аристотеля, которыми его снабжали арабы и схоласты, далеки от его настоящего смысла, какой придавали ему комментаторы греческие, и какой вновь открыли современные исследователи. И я полагаю, что я тоже продемонстрировал, что такое *энтелехия*, которой не понимали схоласты[235].

<außzulaßen* Довольно очевидно, что если бы европейцы глубоко познакомились с китайской литературой, они бы нашли там много такого, что неизвестно современным китайцам и даже более поздним комментаторам; так же как отец Буве[236] и я открыли истинный смысл знаков Фуси, которые заключают в себе *мое Двоичное исчисление* и вдобавок, так же как я после открыл еще и логику дихотомий[237], вещи совершенно неизвестные китайским ученым более поздним, которые преврвтили их не знаю уж в какие символы и иероглифы; как обычно поступают, когда не понимают настоящего смысла знаков, и как поступил отец Кирхер в отношении письменности египтян, в которой он ничего не понимал[238]. И это показывает, что древние китай-

---

[1] Опустить.

цы бесконечно превосходили современных как в отношении набожности, или истинной морали, учения о добродетели (doctrine de la vertu) и прямоты сердца, так и в отношении глубины знания>.

(39.) Таким образом, авторитет, которым наделяют преподобные отцы Лонгобарди и де Сент-Мари современных китайцев, есть лишь предвзятое отношение схоластов. Они судят о поздней китайской схоластике так, как поздняя европейская схоластика (о которой они и пекутся) желала бы, чтобы судили о ней. То есть, чтобы о тексте, содержащем божественные и человеческие законы, и о древних авторах судили по их комментариям, или глоссам. Недостаток довольно распространенный среди философов, законоведов, моралистов или богословов. Не говоря о медиках, которые, почти не имея устоявшейся школы и общепринятой терминологии, дошли до того, что стали презрительно относиться к древним, и настолько распоясались, что допускают вольности, при том, что у них уже нет более ничего установившегося, кроме некоторых опытов и наблюдений, которые весьма часто не слишком даже достоверны. Так что, представляется, медицину потребуется восстановить совершенно заново путем санкционирования контакта между несколькими превосходными специалистами (excellens hommes), в которых у нее нет недостатка и которые восстановили бы общую терминологию, отделили бы достоверное от недостоверного, предварительно установили степени вероятного и открыли надежный метод приращения знания. Однако пусть это будет сказано между прочим[239].

(39 а.) Столь малый авторитет комментаторов заставляет меня удивляться тому, что весьма способные современные богословы, отдающие предпочтение учению древних отцов церкви перед умонастроениями современных интерпретаторов, как в области спекулятивной теологии, так и в этике, склонны судить о богословии китайцев скорей в соответствии с современными, нежели древними понятиями. Может быть это не покажется странным в сочинениях отца Лонгобарди или отца де Сент-Мари, которые явно попадают под влияние представлений вульгарной школы в богословии и философии; но мне кажется, что среди знающих богословов, придерживающихся в этих вопросах китайской учености точки зрения противоположной той, какая есть у иезуитов, есть такие, которым следовало бы судить совсем иначе[240].

(40.) Отец де Сент-Мари сообщает мимоходом нечто, могущее вызвать подозрение, что также и древние философы не обладали достаточно правильными представлениями. Но поскольку он ничем это не подкрепляет, то я сомневаюсь, что обстоятельство достаточно про-

верено и что все так и есть на самом деле. В то же время я не хотел бы обойти вопрос молчанием, дабы поступить со всей возможной искренностью. Процитировав (с. 89) прекрасное высказывание Конфуция, приведенное нами выше[241], он утверждает, что этот же автор, продолжая свои рассуждения, обнаруживает, сколь грубо он здесь ошибается. Ибо он считает (по словам преподобного отца), что духи соединяются (реально воплощаясь при этом) с предметами, от которых они не могут отделиться, не подвергаясь полному разрушению[242]. Мнение весьма соответствующее (говорит наш отец) философии этого самого Конфуция, в которой он учит, что природа и сущность вещей — это *ли*, *тай цзи*, их первопринцип и их Создатель, который, будучи Царем Небесным зовется Шанди (т.е. Царь всевышний), а повелевая конкретными и нижестоящими существами там, где происходит возникновение и разрушение, называется *гуй - шэнь* **am**. Итак, коль скоро материя и форма не могут разделиться без того, чтобы образуемое ими целое не разрушилось, то и духи эти связаны с вещами так, что не могут, не разрушаясь, их покинуть[243].

(41.) Мне хотелось слово в слово процитировать высказывания о[тца] де Сент-Мари, которые я сейчас рассмотрю. И сначала скажу, что, как я склонен считать, это не в точности учение Конфуция, но те представления, которые приписываются ему на основе современных толкований. Ибо точные высказывания, дошедшие от него, не несут такого смысла; по крайней мере, чтобы можно было утверждать, что он говорил с целью обмануть, под прикрытием религии, простых читателей, и что его подлинные убеждения были атеистическими — обвинение, которое следует выдвигать не иначе как имея веские доказательства, и для которого я до сих пор не видел какого-либо основания, кроме неясных интерпретаций современных [толкователей], каких эти последние, может быть, и не осмелились бы привести достаточно определенно в предназначенных для публики сочинениях. Если бы у Конфуция было такое представление о духах, он вряд ли судил бы о них с большим успехом, чем судит о душах животных наша обычная схоластика, считающая, что они умирают вместе с животным[244]; но если бы так и было, то чем оказались бы те редкие достоинства и великие совершенства, те чудесные проявления, те великие благодеяния, достойные нашего признания и нашего поклонения, и которые он приписывает этим небесным духам и гениям?

(42.) И еще Конфуций и [другие] древние наделяют духами и гениями многие такие вещи, которые для такого воплощения не подходят, например, людей, города, местности. Да и что правдоподобного в представлении, будто дух воплощается в горе, где он живет,

или в реке; или же что дух четырех времен года – в самих этих временах года, а дух тепла и холода – в самих этих качествах? Таким образом, следует сказать, что либо эти древние китайцы смеялись над людьми и только и думали, как бы их обмануть, чего не следует вменять им в вину без доказательства; либо что они верили в не столь высоких духов, служителей божества, управляющих вещами по своему ведомству; либо, наконец, они почитали под их именем проникающее всюду божественное начало (vertu divine), как некоторые древние греки и римляне утверждали, что поклоняются под названиями множества богов лишь одному божеству.

(43.) Я подозреваю к тому же, что о[тец] де Сент-Мари неправильно понял смысл слов Конфуция, будто тот говорил, что духи не отделимы от управляемых ими вещей, не разрушаясь [при этом]; хотя, наверное, Конфуций говорил, что духи не могут отделиться от вещей, которыми они должны управлять, без того, чтобы те не разрушились. Ибо я вижу, что именно так о[тец] Лонгобарди его понял, цитируя (11: 57)[245] Гл. 16 «Чжунъюна», в которой Конфуций, объяснив, что духи – это части, составляющие суть вещей, добавляет, что духов невозможно от них отделить так, чтобы не последовало разрушение этих вещей (он не говорит – духов)[246]. И похоже, что когда Конфуций считает духов частью вещей, он не имеет в виду всех духов по причине, которую я указал. И может еще, что слово часть берется здесь в более широком значении: как то, что находится в вещи и что требуется для ее существования и сохранности.

(44.) Согласно современным философам, именующим себя последователями Конфуция, и [даже] древним, но таким, которые не признают духовных субстанций и не признают даже реальных субстанций (de vrayes substences), кроме материи, которая, как они считают, изменяется благодаря движениям, конфигурациям[247] и акцидентальным[248] качествам[249]; согласно современным философам, (повторяю,) эти небесные духи или [какие-либо] другие, которых древние китайцы придавали вещам, являются существами всего лишь по названию, [представляющими] совокупность случайных свойств материи; каковыми являются формы, образующие случайные сущности (les Etres par accident) у схоластов[250]: кучи камней, песчаные холмы и т.д.; формы без сомнения гораздо низшие по сравнению с душами животных, все равно, рассматривать ли эти души так, как это делают схоласты, или же так, как картезианцы, которые тоже в них ничего не находят, кроме набора случайных качеств, но несомненно гораздо лучше прилаженных, поскольку Дух Неба, Дух естественных причин, Дух гор (к примеру), не обладая [соответствующими] органами, бу-

дут неспособны иметь сознание или даже проявлять видимость сознания; куда уж, чтобы быть достойными почитания. Таким образом, было бы чистым обманом хотеть заставить им поклоняться.

(45.) «Шу цзин» – книга подлинная и одна из самых древних, согласно отцу Лонгобарди (1: 10)[251], повествует в Кн. 1, стр. 11, по сообщению того же отца (11: 51)[252], что китайцы со времен Яо и Шуня[253], являющихся основателями этой державы, поклонялись духам и что совершались четыре вида жертвоприношений четырем видам духов. Первое жертвоприношение, называемое *лэй*[254], делалось Небу и все целиком его Духу, называемому Шанди. Второе, называемое *инь*[255], посвящалось духам шести главнейших причин, т.е. четырех времен года, жары и холода, Солнца, Луны, звезд, дождя и сухости. Третье, именуемое *ван*[256], совершалось духам гор и великих рек. И четвертое, именуемое *бянь*[257], отводилось духам менее значительных вещей в мире и людям прославленным в государстве. И тот же о[тец] Лонгобарди отмечает (2: 13)[258], что в тексте говорится о существовании различных духов, которые там именуются *гуй* или *шэнь*, или, в сочетании, *гуй - шэнь*[259], и которые владычествуют над горами, над реками и над другими явлениями этого дольнего (bas) мира. Но комментаторы объясняют это так, что естественные причины или свойства, которые им присущи, производят определенные действия.

(46.) Эти комментаторы правы, выражая неодобрение, когда мы представляем, подобно невежественным людям древности [дело так], будто Юпитер или какой-то дух воздушной стихии мечет молнии, или что есть такие старикашки, засевшие в горах и в трещинах земли и выплескивающие реки из своих амфор, и полагая, что все это происходит естественным образом, благодаря свойствам материи. Но они неправы, считая, что древние хотели заставить поклоняться этим грубым силам; или сводя первопринцип и управителя Неба, или скорей, управителя Вселенной к этому самому положению некоего набора грубых свойств; поскольку чудеса, относящиеся к явлениям конкретным, которые не ведают, что они творят, могут происходить лишь от мудрости первопринципа. Так что надо полагать, что в древности мудрецы Китая верили, что те или иные духи (Génies) были поставлены над вещами низшего порядка в качестве служителей верховного владыки Неба и Земли; или что они хотели поклоняться Богу великому также и в совершенных проявлениях вещей конкретных под именами духов этих вещей и приспосабливаясь к представлениям масс; и что таким образом они верили, что все есть одно, то есть что совершенство единого великого принципа проявляется всюду в чудесах вещей конкретных; что Дух времен года, Дух гор, Дух рек – это тот же Шанди, который правит Небом.

(47.) Это понимание самое правильное. В то же время и другое, допускающее духов, поставленных над природными явлениями, небесными сферами, стихиями и т. д., не является совершенно недопустимым или наносящим урон христианству, как я уже заметил выше. Но если будет легче преподать китайцам и сделать для них более понятным то, что наиболее истинно, путем рационального толкования той аксиомы, что все сводится к совершенству одного, то надо сказать, что совершенства всех неодушевленных творений подчеркивают не их мудрость, а мудрость Создателя вещей и являются лишь естественным следствием сил, которые сообщил им первопринцип. Дав при этом понять, в соответствии с подлинным философским открытием нашего времени[260], что одушевленные сущности рассеяны всюду, и что при этом они имеют место лишь там, где есть органы, связанные с восприятием, что эти одушевленные сущности обладают своими собственными душами, или своими духами, подобно человеку, у которого имеется бесконечность ниже, но также и бесконечность выше человеческой души, или духа: что те [души, или духи], которые находятся внизу, называются ангелами и гениями; что есть среди них такие, которые более определенно служат высшему Духу, будучи более расположенными к пониманию его воли и следованию ей; что души достойных людей (des personnes virtueuses) присоединяются к ним и что им могут воздаваться почести, но оные не переступают того, что подобает верховной сущности.

(48.) Так что можно доставить к тому же удовольствие современным китайским комментаторам, рукоплеща им, если они сводят управление Небом и другими вещами к естественным причинам и держатся подальше от невежества массы, которая ищет там сверхъестественных, или, скорей, сверхтелесных (surcorporels) чудес и Духов вроде Deus ex machina. И их можно будет потом просветить еще больше, познакомив их с новыми европейскими открытиями, позволяющими объяснить почти с математической точностью многие великие чудеса Природы и понять истинное строение (véritables systemes) Макрокосма и Микрокосма[261]. Но в то же время следует убедить их признать, как этого требует разум, что данные естественные причины, исполняющие свою службу с такой точностью в нужный момент и производящие столько чудес, не умели бы этого делать, если бы не являлись машинами для этого созданными и устроенными [так] благодаря мудрости и могуществу верховной сущности, которую можно называть, как это делают они сами, *ли*.

(48 а.) Может быть поэтому Конфуций не желал высказываться о духах природных явлений; поскольку он полагал, что то, что следует боготворить в Духе Неба, времен года, гор и прочих неодушевлен-

ных вещей, является не чем иным, как верховной духовной сущностью – Шанди, *тай цзи*, *ли*; однако он не верил, что народ способен абстрагироваться от вещей, являющихся объектами чувственного восприятия, и не хотел об этом рассуждать. Вот почему, как сообщает о[тец] Лонгобарди (3: 27)[262], в «Луньсине»[263], Кн. 3, Ч. 3 ученик Конфуция по имени Цзы-гао[264] (Zuku) говорит, как бы жалуясь на своего учителя: «Я никогда не мог добиться от него, чтобы он поговорил со мной о природе человека и естественном состоянии Неба, кроме как в конце его жизни»[265]. И в той же книге Конфуций говорит: «Хороший способ управлять народом – сделать так, чтобы он почитал духов и дальше держался от них». То есть, чтобы он не упорствовал в желании узнать, что они такое и что они делают[266]. [В Гл. 6 той же книги «Лунь шу» сообщается, что на вопрос, который ему задал Цзы-лу (Lillu), один из его учеников, о том, что такое смерть, Конфуций довольно сухо ответил ему: «Тот кто не знает, что такое жизнь, как он может знать, что такое смерть»[267].] В книге 4-й, на стр. 6 говорится, что были четыре вещи и среди прочих дух, относительно которых Конфуций хранил глубокое молчание[268]. Комментаторы сообщают о его причине, ибо, говорят они, существуют некоторые вещи, трудные для понимания, и поэтому было бы неуместно говорить о них всем и каждому. В книге с названием «Цзя лу»[269] говорится, что Конфуций, желая хоть как-то оградить себя от докучливости своих учеников, не перестававших задавать ему вопросы о духах, о разумной душе и о том, что происходит после смерти, решил дать им общее правило, состоящее в том, чтобы рассуждать и спорить сколько угодно о вещах, заключенных в пределы шести позиций[270] (следовало бы объяснить нам эти шесть позиций), т.е. тех, которые видимы или находятся в видимом нами мире; но в отношении прочих вещей он желает, чтобы их оставили в покое, не обсуждая их и не углубляясь в них.

(49.) О[тец] Лонгобарди из этого делает заключение, что секта конфуцианцев обладает тайной доктриной, предназначенной только для учителей, но оно отсюда не следует, ибо Конфуций мог сам не знать того, во что он не хотел, чтобы углублялись. Очевидно, сегодня нет такой скрытой секты в Китае, не говоря, если угодно, о той, которую образуют лицемеры[271]. Да если бы она и была, [все равно] нам следует здесь остановиться лишь на том, что эти люди осмеливаются высказать в представленных публике сочинениях. Ибо везде есть люди, которые насмехаются над своими собственными догмами. Так, когда этот преподобный отец говорит (11: 58)[272], что простые конфуцианцы признают живых духов, или духов жертвоприношений, тогда как авторитетные конфуцианцы признают лишь духов возникно-

вения и разрушения (которые суть не что иное как простые материальные качества), то я удивляюсь его желанию, чтобы миссионеры принимали во внимание главным образом этих авторитетных ученых; тогда как я полагаю, что они должны их считать инакомыслящими и стать на сторону простого и понятного народу учения.

(50.) Преподобный отец делает, похоже, отсюда еще и вывод, что сам Конфуций имел неверные представления; довольно часто обнаруживая, что древних китайцев считает столь же безбожными, сколь и современных, как говорит он ясными выражениями (16: 84)[273]; и он считает, что этот метод Конфуция умертвил чувство (a corrompu le coeur) и замутил дух у образованных конфуцианцев, сведя предмет их мысли лишь к видимым и осязаемым вещам, и что таким образом они впали в наибольшее из всех зол, каковым является безбожие. Хотелось бы мне верить, что подобное молчание[274] и такой метод Конфуция этому способствовали и что он сделал бы лучше, если бы и далее высказался. Вместе с тем представляется, что нынешние [конфуцианцы] зашли в этом направлении дальше, чем позволял его метод, судя по которому можно сказать, что будучи довольно далек от того, чтобы отрицать духов и веру, он хотел лишь, чтобы их не обсуждали, а довольствовались знанием о существовании и действиях Шанди и духов; чтобы почитали их и совершенствовались в добродетели, дабы снискать их расположение, не углубляясь в их природу и не входя в то как [это происходит], или в характер их действий. Да и были во все времена христианские авторы, советовавшие то же самое в христианстве, не имея никаких злонамерений. Так что я нахожу, что все, что здесь сказано против древних китайцев – это только подозрения, не имеющие основания.

(51.) Общепринятое и авторитетное учение китайцев о духах кажется достаточно хорошо представленным в одном пассаже их философского текста, который о[тец] Лонгобарди сам приводит (12: 61 и след.)[275]. Чжу-цзы в 28 книге «Полной философии», на стр. 2 спрашивает: «[*Верно ли, что*] *духи из воздуха*?» И отвечает, что скорей, представляется, что они суть *сила*, *энергия* и *действие* в воздухе, чем сам воздух. Он различает (стр. 13) между добрыми духами, которым свойственна ясность и прямота и производящими благие действия, на солнце, луне, днем и ночью и т.д., но что есть также духи лукавые и темные. Он добавляет третий вид духов, которые, судя по тому, как говорят, отвечают на вопросы, которые им задают, и оказывают милости, о которых их просят. И на стр. 38[276] он доказывает, что духи существуют, следующим рассуждением: «Если бы не было духов, древние, по соблюдении поста и других ограничений, не обращались бы

к ним с просьбами. Более того, император совершает жертвоприношения Небу и Земле, князья и герцоги (или воители) приносят жертвы высоким горам и широким рекам, землевладетели совершают пять жертвоприношений и т.д.

(52.) Тот же автор спрашивает еще, что когда приносят жертвы Небу, Земле, горам и водам, когда приносят и забивают [животных] в жертву, когда сжигают куски шелка, когда совершаются возлияния вина, то разве это делается только, чтобы показать доброе расположение сердца, или же потому что существует Воздух (дух), который приходит принять жертвы? Если мы скажем, что нет никого, кто приходил бы и принимал принесенное в жертву, тогда кому мы жертвуем? И кто это там наверху, кто нам внушает благоговение и кто заставляет людей приносить ему жертвы и бояться его? Если мы скажем к тому же, что он спускается в большой облачной колеснице, это будет великим обманом. Представляется, что этот автор хотел занять середину между неверием безбожников и между грубыми выдумками народа. Он желает, чтобы признавали и чтили духов, но чтобы не думали, что они являются таким образом, каким может представить их фантазия.

(53.) Тот же китайский философ (стр. 39)[277] говорит относительно Духа Неба, являющегося Царем всевышним, что он именуется *шэнь*, поскольку воздух Неба простирается всюду. Отец Лонгобарди отсюда выводит (12: 64)[278], что китайцы не верят в существование какого-либо живого и разумного духа в Небе, а только в субстанцию воздуха с ее действиями и влиянием. Но добрый наш отец видит здесь лишь собственные предубеждения. Китайский автор наделяет духов не только силой или деятельностью, но также разумом, поскольку они внушают к себе страх и уважение. Он рассматривает воздух, иначе говоря, тонкое тело, как их среду.

(54.) Тот же автор хотел бы, чтобы соблюдалось соотношение, или связь, между духом, которому совершается жертвоприношение, и тем, кто его совершает; что именно для этого император должен приносить жертву Царю всевышнему, или Владыке Неба, и его [самого] называют *тянь цзы*, [т.е.] сыном Неба; князья и герцоги совершают жертвоприношения духам – покровителям пяти видов живых существ[279]. В академических школах приносят также жертвы Конфуцию. И к тому же указанное соответствие выражается в том, что каждый должен приносить жертвы своим предкам. Он стремится этим подчеркнуть, что Духи управляют разумно и помогают тем, кто это соблюдает. Тогда как о[тец] Лонгобарди делает из этого вывод (12: 65)[280], что эти духи суть лишь воздух и материя. Автор же подразумевает совершенно противоположное.

(54 а.) Я нахожу в этой китайской философии также довольно симпатичный аргумент против идолопоклонников. Ученый-конфуцианец Цин-лу[281], разъясняя «Чжунъюн» Конфуция, Кн. 28, стр.37, цитируемый и самим о[тцом] Лонгобарди (12: 60)[282], говорит, что большое невежество ходить просить дождя у идолов из дерева и глины, находящихся в храмах, забывая при этом про горы и реки, то есть те вещи, испарения которых производят дождь. Он дает понять, что богослужение должно основываться на разуме и учитывать соотношения и связи вещей, и что тогда оно угодно духам, или, лучше, Шанди – космическому Духу (l'Esprit universel), или, если хотите, *ли* – высшему разуму, который управляет всем. А наш добрый отец мало вникает в мысль автора, когда делает вывод из слов его, что он не признает иных духов у рек и гор, кроме воздушной материи, лишенной сознания.

(54 b.) Именно в том же духе Конфуций говорит в своей книге «Луньюе»[283] (стр.29 в сообщении о[тца] де Сент-Мари[284]), что совершать жертвоприношение духу, который не соответствует твоему положению и твоим условиям, или который не подходит для тебя, лесть опрометчивая и бесполезная: это противно справедливости и разуму. И согласно тому, как это излагается в «Чжунго лао»[285], лишь императору подобает совершать жертвоприношения Небу и Земле, знатным фамилиям (Héros du Royaume) надлежит приносить жертвы горам и рекам, людям образованным – совершать жертвоприношения духам; остальному люду дано право приносить жертвы предкам. А в философском «Компендиуме» сказано (стр. 31 у о[тца] де Сент-Мари[286]), что [наши] души ищут духов того же свойства и с которыми у них более тесная связь; например, если крестьянин обратится к духу человека влиятельного, ему будет в тот же момент отказано, и дух этот ничего не сделает. Но если кто вызовет духа, соответствующего (proportionné) своему положению, то можно быть уверенным, что ему удастся тронуть духа и подвигнуть его оказать ему услугу. И о[тец] де Сент-Мари добавляет (стр. 32)[287], что по этой причине одни лишь конфуцианские ученые совершают жертвоприношения Конфуцию и что только в таком ключе следует понимать то, что отец Мартиниус[288] рассказывал в 1656 г. в Риме, будто храм, или, как он его называет, зал Конфуция закрыт для всех, кроме ученых конфуцианцев. Тот же отец замечает (стр. 50)[289], что военные в Китае чтут древнего и выдающегося военачальника Тай-Гуна, врачи – своего рода Эскулапа, золотых и серебряных дел мастера – древнего алхимика, который зовется у них Сы Хуаном[290].

(55.) Этот отец входит еще и в более мелкие подробности (стр. 95)[291]. По его словам, китайцы наделяют всевышнего Шанди и всех остальных духов *гуй - шэнь* властью править миром: первого – в каче-

стве верховного Владыки, который живет на небе, являющемся его дворцом, и духов – в качестве его министров, каждый из которых распоряжается на том посту, какой ему вверен; одни из них приставлены к Солнцу, Луне, звездам, тучам, грому, граду, грозам и дождям; другие – к земле, к горам, озерам, рекам, жатвам, плодам, лесам и травам; иные [находятся] среди людей и животных; некоторые [поставлены] к домам, воротам, колодцам, кухням, очагам, даже к местам наименее чистым; иные [приставлены] к войне, к науке, врачеванию, сельскому хозяйству, мореплаванию, ко всяким механическим приспособлениям. Каждый китаец берет себе в покровители духа, которому он молится, которого он призывает, которого он старается расположить в свою пользу жертвоприношениями. По отношению к своим предкам они выполняют те же обязанности, что и к духам семьи и домашним духам; к остальным усопшим они относятся как к чуждым духам. Что до Конфуция и его наиболее признанных учеников, им они молятся как духам, поставленным над школами и науками. К этому отец делает примечание, что китайцы похожи на стоиков, которые рисовали Бога материальным, простирающимся по всей вселенной, одушевляющим ее и управляющим ею вместе с другими второстепенными богами. Но я не вижу ничего такого, что мешает нам найти тут Духа божия (Diex spirituel), создателя и материи тоже, показывающего его мудрость и силу на грубых вещах, и которому служат разумные духи, сходные с нашими ангелами и нашими душами. И можно сказать, что народ у них, как и у язычников, множит своих особенных духов без меры и надобности, тогда как мудрецы довольствуются высшим духом и его служителями в совокупности (en général), не устанавливая для них закрепленные сферы.

(56.) Я говорил вначале, что не хочу заниматься рассмотрением, до какого предела религиозные верования китайцев можно осуждать или оправдывать, и что я хочу лишь исследовать их учение. И мне кажется (если взять все вместе), что намерением их мудрецов было почитание *ли*, или высшего разума, который проявляется и действует повсюду либо непосредственно, в грубых предметах там где разум принадлежит лишь их создателю, либо посредством духов низшего порядка, каковы его служители и к каковым относятся также духи добродетельных существ. И те же мудрецы желали, чтобы внимание уделялось предметам, в которых наивысшая мудрость выражается более конкретно, и каждый, по этой причине, должен оказывать почтение вещам наиболее соответствующим его положению, согласно предписаниям закона; император должен почитать Небо и Землю, знатные лица – крупные явления природы (grands corps), влияющие на произ-

водство продуктов питания, такие как стихии, реки, горы; ученые-конфуцианцы – духов великих философов и законодателей; и каждый [человек должен чтить] добродетельные души [представителей] его рода. И сам о[тец] де Сент-Мари (стр. 25)[292] приводит замечательную выдержку из комментария китайских авторов, где говорится о двух иероглифах, читающихся как *ди чжан* – почитать предков. Вот их объяснение: Когда император совершает жертвоприношение своим предкам, требуется, чтобы он возвысил свой дух и чтобы он думал о творце, от которого вышел его первый предок, и чтобы им обоим, как если бы они были одно (comme unis) (именно так, я полагаю, нужно здесь понимать, а не как «как равным» (comme egaux)), он адресовал свое жертвоприношение. О[тец] де Сент-Мари добавляет здесь, что раскрытие древними смысла их знаков говорит то же самое, а именно: иероглиф *ди* здесь означает, что совершая жертвоприношение своим предкам, они направляют свою жертву к истоку, из которого они вышли, и что смерть их там соединит, поддерживая все время порядок предшествования одного другому. То есть рассматривая души предков как духов подчиненных высшему духу и вселенскому Владыке Неба и Земли.

III. О понимании китайцами человеческой души, её бессмертия и её вознаграждения и наказания

(57.) После того как мы, опираясь на китайских авторов, поговорили о Первопринципе – создателе и управителе [всех] вещей, известном под названием *ли*, *тай цзи*, Шанди, а затем о нижестоящих духах – его служителях, называемых *шэнь*, *дунь - шэнь*[293] , *гуй - шэнь*, остается, дабы завершить их богословское учение, поговорить о человеческих душах, каковые, коль скоро они отделены от грубых тел, называются *хунь* (8: 44)[294] и чаще *лин -хунь*[295] (в Предисловии, стр. 6 и 2: 19)[296]. У о[тца] де Сент-Мари (стр.58)[297] встречается *син - хунь*[298] , но я подозреваю, что это опечатка, хоть я и не беру на себя смелости утверждать это положительно, ибо тот же отец говорит ниже (стр. 93)[299] , что люди умершие называются *синь - гуй*[300] , что, как он говорит, означает оставивших этот бренный мир. Правда, души у китайцев включаются каким-то образом в [категорию] духов и в их почитание, но они заслуживают, однако, особого обсуждения, чтобы разобраться в том, чему учат китайцы касательно их природы и касательно состояния после этой жизни.

(58.) Отец Лонгобарди (2: 14)[301] признает, что текст древнейших китайских книг, где говорится о нашей душе и где она называется *лин - хунь*, позволяет заключить, что она существует после

смерти тела. Вот почему в «Шицзине», Книге 6, на стр. 1 сказано, что царь древнего Китая Вэнь-ван пребывает высоко в Небесах рядом с Шанди, то есть Царем всевышним – Владыкой Неба и что он то возносится, то нисходит (2: 14 и 15: 83)[302]. Отделившаяся душа называется также *ю - хунь* **ао**[303], блуждающей Душой (указ. стр. 83), что подразумевает – вольная, [т.е.] то о чем я думаю: *animula vagula blandula*[304]. Доктор Поль[305] – человек знающий христианскую литературу, хотя и в сомнении относительно знания китайцами истинного Бога, полагал тем не менее, как говорит о[тец] Лонгобарди, что в отношении Души они обладали кой-каким знанием, хотя и довольно туманным (17: 100)[306]. Это, видимо, то, что расчищает, при умении, миссионерам достаточно места, чтобы просветить их [прихожан] и разобраться в этой путанице. Попробуем начать распутывать.

(59.) Китайцы говорят (15: 81)[307], что смерть человека есть разделение на части, из которых он состоит и которые после этого разделения возвращаются на подобающее каждой из них место. Таким образом, *хунь*, или душа, поднимается на Небо, *по* **ар**, или тело[308], возвращается в землю. Об этом и говорится в «Шуцзине», Кн. 1, стр. 16, где смерть царя Я о описывается следующими словами: он поднялся и опустился, то есть он умер[309]; ибо когда человек умирает, сущность огня и воздуха (он имеет в виду одушевленный воздух, душу) поднимается в небо, а тело возвращается в землю. Этот автор говорит почти так, как будто он читал священное Писание. Также как и автор «Китайской философии», который говорит об этих вещах в 28-й книге, стр. 41 и д., где он приводит следующее высказывание Чэн-цзы[310]: Когда человек образуется и когда он появляется на свет, то есть когда Небо и Земля соединяются, Универсальная Природа не приходит (ne vient pas) (ибо она уже присутствует). Когда человек умирает, – то есть когда Небо и Земля отделяются [друг от друга], Универсальная Природа не уходит (ибо она есть всегда и всюду). Но воздух, который есть стихия (l'entitй) Неба, возвращается в Небо, а телесный состав, который есть сущность Земли, возвращается в землю.

(60.) Похоже также, что некоторые образованные китайцы считают, что люди, а особенно люди выдающиеся, являются воплощенными ангелами. Некий доктор Мишель[311], христианин, но увлеченный учениями китайцев, писал в своем предисловии к объяснению Десяти заповедей, что древние мудрецы Китая были Духами, или воплотившимися ангелами, следовавшими друг за другом. А в отношении наиболее великих людей он заходил в своей вере столь далеко, что даже сам Шанди, или высший Дух, оказывался воплощенным в

них, например в личностях Яо, Шуня, Конфуция и других. Это несомненно ошибка, такого воплощения удостоился только Иисус Христос, и данное рассуждение достаточно свидетельствует, что доктор этот является христианином лишь наполовину, но он не считал, что задевает устоявшееся учение китайцев, отрицая, что душа есть нечто исчезающее и преходящее; ибо Ангел воплощенный существовал прежде рождения и продолжит существовать после смерти. Это учение довольно сходно с учением Платона и Оригена[312]. Один ученый китаец, друживший с христианами, заверял отца Лонгобарди (17: 87)[313], что и его представления об этих вещах весьма близки к представлениям доктора Мишеля.

(61.) Отец де Сент-Мари сообщает (стр. 76)[314], что китайцы верят, будто Конфуций, будто императоры, будто философы этой страны, как и множество провидцев в силу их достоинств, были то же, что и Бог Неба Шанди, многократно воплощавшийся в них в китайском государстве. Отец это объясняет, приводя мнение некоторых древних философов, манихеев у Св. Августина, а также аверроистов и Спинозы, у которых душа сказывается частью или модификацией Бога и не существует после смерти как нечто отдельное. Но если следовать этому объяснению, у людей великих тут не было бы перед остальными никакого преимущества, и поскольку душа в тех, в ком она есть воплотившийся Ангел, существует после смерти, почему бы Душе того, кто несравненно более велик, не существовать ей в силу более веской причины, если Господь всевышний соединится с этой Душой и с ее телом особым образом?

(62.) Таким образом, я не вижу ничего, что нам мешает, а не помогает утверждать скорей, что души человеческие, согласно классической теории китайцев, близки по природе духам – служителям высшего Духа, хотя и находятся на низшей ступени по отношению к ним. Я не удивляюсь, что отец Лонгобарди и о[тец] де Сент-Мари этому противостоят, поскольку неверующие и вольномыслящие (hétérodoxes) litterati (однако кому в Китае позволено безнаказанно оглашать их [эту] нечестивость, по крайней мере во всеуслышание) предуведомили их об этих странных мнениях, как об устоявшихся, в Китае, но прямо противоположных учению древних и той религиозной практике, которую они установили 3000 и даже более лет тому назад в этом государстве; мнениях, заключающихся в том, что само *ли*, или высший Разум, или верховный Дух Шанди – сущность (substance) этого Закона, или Разума, и все мыслящие Духи, которые служат ему, суть не иначе, как фикции, что высший Разум, или универсальный принцип – это всего лишь первоматерия или материальный воздух и ничего бо-

лее, что Духи, которым народу или публике предлагают поклоняться, суть частицы этого воздуха и что все это действует случайно или по необходимости и грубым образом и никакая мудрость, провидение, справедливость не направляют его. Так что вся китайская религия – это только комедия. Но поскольку обвинение это оказывается в отношении Бога и Ангелов, как ни посмотреть, необоснованным, (судя) по тому, что мы достаточно пространно показали, можно не сомневаться, что дело так же обстоит и в отношении душ.

(63.) Я не нахожу, чтобы эти [наши] отцы приводили высказывания классических авторов, будь то древних, будь то поздних, которые хоть сколько-нибудь помогают их обвинению; по отношению к человеческой душе не более, чем по отношению к Богу и Ангелам. Это делают лишь толкования, извне привнесенные, которые принуждают и даже коверкают (détruisent) текст, отчего он становится смешным, противоречивым и лживым. О[тец] Лонгобарди из того, что мы изложили, [то есть] что по китайским представлениям смерть отделяет земное от небесного, которое воздушно и имеет природу огня и [потому] возвращается в Небо, делает вывод, что души суть нечто материальное, теряющееся в воздухе или в эфире. Но на том же основании можно было бы сказать, что Ангелы – это всего лишь огонь, поскольку Господь, как говорится в Священном Писании, fecit Ministros suos flammam ignis[315]; надо сказать, что эти Духи суть духовные сущности, хотя они и облачены в тонкие тела. И таким образом языческая и христианская древность представляла себе обыкновенно Гениев, Ангелов и Демонов. Душа возвращается на Небо, т.е. она становится более связанной с простирающейся всюду небесной материей, чем прежде, и более способной подчиняться воле божией; так же как Ангелы, к которым она [по природе своей] приближается. Очевидно это имели в виду древние китайцы, говоря, что она вновь соединяется с Небом и с Шанди.

(64.) Эти отцы, или скорей те, кто произвел у них подобные впечатления, исказив эту аксиому, принятую китайцами, *что все есть одно*, т.е. что все причастно этому одному, хотели, чтобы мы поверили, будто по убеждению китайцев все сущее – это различным образом расположенная материя[316], [и что *ли* всего лишь это и есть; хотя *ли* является причиной даже материи[317]] и что даже Шанди есть всего лишь это, хотя[318] *ли* – «Разум», или простейшая субстанция, <является причиной даже материи>, и все наделяется совершенством в соответствии с совершенством его[319]. Таким образом, они бы хотели, чтобы возвращение Души к Шанди было не чем иным, как растворением в воздушной материи, и чтобы вместе с грубыми органами она

утрачивала всякое сознание. Они могли бы утверждать с большим правдоподобием, в соответствии с представлениями манихеев и аверроистов, что Бог, или *ли*, или Шанди – это душа Мира[320], которая образует отдельные души, воздействуя на органы, и которая прекращает их существование, как только эти органы разрушаются. Но помимо того, что то и другое мнение противоречат разуму и природе индивида, они противоречат также высказыванию китайского автора, цитируемого о[тцом] Лонгобарди, и очень хорошо различающего Универсальную Природу, *ли*, Шанди и индивидуальную природу Души. Универсальная Природа (говорит он)[321] не приходит и не уходит, душа же приходит и уходит, поднимается и опускается. То есть она соединяется то с грубым телом, то с телом более благородным и тонким, и это говорит о том, что она существует, ибо иначе бы она возвратилась к Универсальной Природе.

(64 а.) Посмотрим теперь, как говорит об этом о[тец] де Сент-Мари (стр. 40)[322]. Китайцы допускают разные ошибки касательно наших душ. Одни верят, что они не умирают, что только меняют обиталище и одушевляют различные человеческие тела или тела животных, в которых они перерождаются. Другие же [думают], что они нисходят в ад, откуда после некоторого там пребывания выходят. Третьи признают их бессмертными[323], утверждая, что они бродят среди самых дальних гор; и называют эти души *шэнь - сянь*[324] **aq**; так же называют и часовни, когда их освящают. Образованные конфуцианцы и наиболее сведущие считают, что наши души являются малой частицей тончайшего воздуха, или небесного и пламенеющего пара, отделившегося от самой тонкой материи Неба, откуда они и берут свое начало, и что когда они расстаются со своими телами, они вновь поднимаются на Небо, как к центру своему, из которого они вышли и в котором они растворяются. В китайском философском компендиуме «Синли дацюань», в Томе 28 – в трактате о душе и теле говорится[325], что истинное и бесспорное место возникновения воздушной [по своей природе] души находится на Небе, куда она улетает, чтобы стать там одной с ним субстанцией. Место возникновения тела есть Земля, с которой оно должно смешаться и трансформироваться в ней. Этот автор относится к позднему времени и его авторитет нельзя сравнить с авторитетом древних. Однако его не следует игнорировать. Я полагаю, что перевод этого фрагмента немного попахивает предубежденностью со стороны сделавшего его, говоря, что душа становится одной субстанцией с Небом; может быть в нем подразумевается, что она соединяется с ним. Но если бы в этой выдержке [действительно] говорилось то, что желают, чтобы было сказано, выражениям

столь общим всегда можно придать положительный смысл. Ибо все небесные Духи состоят из субстанции Неба, и душа, становясь небесным Духом, тем самым становится одной субстанции с Небом. Под Небом, однако, понимается вся небесная Иерархия, exercitus coelorum[326], служащее Великому Вседержителю (le Grand Monarque) вселенной. И Небо это находится не только в видимом Небе, ибо согласно мнению китайцев, приведенному выше, небесный воздух (вместе с небесными духами) простирается всюду. Так что, согласно этим их взглядам, нет необходимости считать эти души находящимися в совершенном удалении. Бродить среди гор, подниматься и опускаться, пребывать рядом с Шанди — это всего лишь образная манера выражаться.

(65.) Бессмертие Души станет еще более ясным, когда мы признаем, что души по древнему учению китайцев, весьма вероятно, получают вознаграждение или подвергаются наказанию после этой жизни[327]. Правда, однако, что конфуцианская религия ничего не говорит ни о рае, ни об аде, и доктор Мишель, христианин-китаец, с грустью признал это (17: 95)[328] и хвалил в этом отношении религию Будды, предполагающую и то и другое. Похоже также, что современные китайцы, которые хотят сойти за наиболее просвещенных, смеются, когда им говорят о другой жизни (17: 89)[329]. Но может быть они не будут все время над этим насмехаться, когда поразмыслят, что эта высшая субстанция, которая по их собственному убеждению является источником мудрости и справедливости, должна действовать на Духов и Души, которых она создает, с неменьшим искусством, чем действует мудрый правитель в своем государстве на своих подданных, которых он не создает по собственному соизволению и которыми ему трудней управлять, поскольку они зависят от него не абсолютно. Так что эта Монархия Духов под началом столь великого Распорядителя (Maistre) должна быть не менее упорядоченной, чем человеческое общество (Empire des Hommes), и следовательно необходимо, чтобы добродетель вознаграждалась при таком правлении, а пороки наказывались[330], что недостаточно осуществляется в этой жизни.

(65 а.) Это то, что можно извлечь также и из [учения] древних китайских мудрецов. Мы уже отмечали, что они помещают [своего] мудрого и добродетельного государя рядом с Шанди; что они видят в Душах великих людей воплощения Ангелов. О[тец] де Сент-Мари (стр. 27)[331] цитирует «Шицзин», одну из пяти главных книг у конфуцианцев[332], где они упоминают некоторых древних своих правителей, которые после смерти своей восходят на Небо, чтобы сиять и

помогать (я полагаю, следует перевести «быть рядом и служить») Царю этому вышнему Шанди и чтобы восседать одесную и ошую его; и еще в той же книге говорится, что цари, восходящие с Земли на Небо и нисходящие с Неба на Землю, могут оказывать милости государству и беречь его в качестве покровителей и защитников. [Древний Комментарий, озаглавленный «Точное изложение четырех книг Конфуция»][333].

(66.) Культ предков и людей выдающихся, учрежденный древними китайцами, может вполне иметь целью приношение благодарности живыми, качества, драгоценного для Неба и вознаграждаемого им, и побуждение людей к совершению поступков, делающих их достойными признательности потомков. Притом говорят древние об этом так, как если бы Духи доблестных и осиянных блеском славы при дворе Вседержителя Вселенной предков были способны обеспечить счастье своих потомков или принести им страдание. И хотя бы по этой причине можно видеть, что они считали их существующими.

(66 а.) Полезно взглянуть, как они изъяснялись. В сообщении о[тца] де Сент-Мари (стр. 21 и сл.)[334] Конфуций в Гл. 17 его книги [под названием] «Чжунъюн» показывает императора Шуня[335] в качестве основателя культа предков. Этот император, согласно Хронологии Царствований (одной из классических книг), называемой «Тунцзянь», т.е. «Всеобщая история[336], был пятым от основания этого государства. Конфуций воздает ему высочайшую хвалу и объясняет этим культом (в указанном разделе, а также в Гл. 78)[337] процветание державы и ставит в этом отношении (в той же главе) древних правителей в пример потомкам. Он также говорит (в конце этой главы), что обладающий совершенным пониманием того, что в себе заключает почитание Неба и Земли, а также истинного смысла жертвоприношений своим предкам, мог бы обещать себе мирное процветание и мудрое правление во всем государстве столь же уверенно, как если бы это было у него в руках[338].

(67.) Верно, что ученые китайцы не упоминают ни об аде, ни о чистилище, однако возможно, что некоторые из них верят, или верили некогда, что блуждающие души, которые ходят скитаясь по горам и лесам, пребывают в некоторого рода чистилище. Мы уже говорили об этих блуждающих душах[339]. И не проводя слишком широких сравнений между представлениями христиан и язычников, можно сказать, что нечто близкое встречается в житии Св. Конрада, епископа Констанцы, напечатанном во втором Томе моего «Собрания»[340], где сообщается, что ему и его другу Св. Ульриху попадались души в образе птиц, обреченных оставаться в рейнских водопадах и которых они

освободили своими молитвами. Может быть также, что по мнению некоторых из таких ученых китайцев, древних или современных, виноватые Души становятся духами, назначенными на низкие должности – хранителей врат, кухонь, очагов – до тех пор пока они не отбудут [наказание]. Мы слишком мало знакомы с теорией таких конфуцианцев, чтобы входить в подробности их представлений.

IV. О знаках, которыми пользовался Фуси[341], основатель китайского государства, в своих писаниях о двоичном счислении

(68.) Довольно очевидно, что если бы мы европейцы были достаточно знакомы с китайской литературой, опора на логику, критический метод анализа, математику и на нашу привычку выражаться с большей чем у них определенностью позволила бы нам обнаружить в китайских [письменных] памятниках столь отдаленной древности много такого, что неизвестно современным китайцам и даже их более поздним комментаторам, которые считаются вполне классическими. Этим как раз способом пр[еподобный] о[тец] Буве и я вместе открыли[342], очевидно, наиболее истинный буквальный смысл знаков Фуси, основателя этого государства, состоящих только из сочетаний целых и прерванных черт и считающихся самыми древними в Китае, так же как и, без сомнения, самыми простыми. Существует 64 [таких] символа, содержащихся в книге под названием «И цзин»[343], т.е. книга Перемен (Variations). Минули столетия после Фуси, и император Вэнь-ван[344] и его сын – Чжоу-гун[345], а еще пятью столетиями позже знаменитый Конфуций, искали там тайны философии. Некоторые хотели даже извлечь оттуда разновидность геомантии и прочие подобного рода суетности. Хотя здесь именно двоичное счисление, которым видимо обладал этот великий Законодатель и которое я нашел вновь через несколько тысячелетий[346].

(68 а.) В этом счислении существует всего лишь два обозначения – 0 и 1, с помощью которых можно записать все числа [позже я обнаружил, что оно выражает также логику дихотомий, польза от которой величайшая, когда постоянно сохраняется точное противопоставление между членами деления][347]; и когда я сообщил об этом пр[еподобному] о[тцу] Буве, он сразу узнал здесь знаки Фуси, потому что они здесь точно соответствуют [друг другу] (при условии, что впереди числа будет поставлено столько нулей, сколько требуется, чтобы в на-

именьшем из чисел было бы столько же черт, сколько и в наибольшем), если ставить прерванную черту (— —) вместо 0, или нуля, и целую черту (——) вместо единицы – 1. Это счисление обеспечивает самый простой способ производить перемены, поскольку имеется только два компонента. Так что можно думать, что Фуси обладал познаниями в науке о Сочетаниях (combinaisons), о которой я написал небольшую диссертацию в моей ранней юности и которую много времени спустя напечатали против моей воли[348]. Но так как это счисление [как и эта логика <...>[349]] было совершенно утрачено, то китайцы более позднего времени были далеки от того, чтобы о нем догадаться. И они превратили эти знаки Фуси уж не знаю в какие символы и иероглифы, как обычно поступают, когда утрачивают истинный смысл, и как поступил добрый наш отец Кирхер в отношении письма египетских обелисков, в котором он ничего не понимал[350]. И это показывает также, что древние китайцы чрезвычайно превосходили современных не только в благочестии (составляющем наиболее совершенную нравственность), но также и в науке.

(69.) Но поскольку это двоичное счисление, хотя и объяснявшееся в «Берлинских разностях»[351], еще мало известно, а его сопоставление с символами Фуси можно найти лишь в Немецком журнале покойного господина Тензелиуса за 1705 г.[352], я хочу объяснить его здесь, где представляется, это будет совершенно кстати, поскольку речь идет о том, чтобы отдать должное учению (dogmes) древних китайцев, и о его предпочтительности [учению] современному. Единственно я добавлю, прежде чем к этому приступить, что покойный господин Андреас Мюллер[353], уроженец Грейфенхагена, бывший благочинным в Берлине и человек [совершенно] европейский, который, не покидая Европы, больше всего занимался китайскими иероглифами, выпустил в свет и сопроводил примечаниями то, что написал о Китае Абдаллах аль-Байдави (Abdalla Beidaveus)[354]; и этот арабский автор отмечает там, что Фуси открыл peculiare scribendi genus, Arithmeticam, contractus et Rationaria, особый способ письма, арифметику, сокращения[355] и способы счета; и то, что он говорит об арифметике, соответствует моему объяснению символов этого царя-философа древности, показывающему, что они сводятся к числам.

(70.) Древние римляне пользовались смешанным счетом из пятеричного и десятеричного, и некоторые его остатки можно видеть еще на фишках[356]. По «Исчислению песчинок»[357] у Архимеда видно, что уже в его время имели понятие об исчислении, близком к десятеричному, которое к нам пришло от арабов и которое вероятно было

завезено к нам из Испании, или по крайней мере стало более известным, благодаря знаменитому Герберту, в последствии папе [римскому], носившему имя Сильвестра II[358]. Вероятно оно происходит от того, что у нас десять пальцев. Но поскольку это число произвольно, некоторые предложили вести счет дюжинами и дюжинами дюжин и т.д.[359] Напротив, покойный госп[один] Эрхард Вейгель[360] обратился к меньшему числу, связанному с четверицей, или тетрактисом по примеру Пифагора; так же как в ряду по 10 мы записываем все числа цифрами 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, он записал все числа в своей четверичной прогрессии цифрами 0, 1, 2, 3; например 321 у него обозначали $3 \cdot 4^2 + 2 \cdot 4^1 + 1$, или же 48 + 16 + 1, т.е. 65[361] в общепринятом выражении.

(71.) Это навело меня на мысль, что в двоичной, или двойной прогрессии все числа могут быть записаны с помощью 0 и 1. Так

1 0	будет равно	2
1 0 0	будет равно	4
1 0 0 0	будет равно	8
	и т.д.	

1	1
1 0	2
1 0 0	4
1 0 0 0	8
1 0 0 0 0	16
1 0 0 0 0 0	32
1 0 0 0 0 0 0	64
и т.д.	и т.д.

И все ближайшие числа получат следующее выражение:

Эти выражения соответствуют гипотезе, например
111 = 100 + 10 + 1 = 4 + 2 + 1 = 7
11001 = 10000 + 1000 + 1 = 16 + 4 + 1 = 25 [362]

Они могут быть также получены путем непрерывного прибавления единицы, например

Точки обозначают единицу, которую при обычном счете держат в уме[363]

			1
		.	1
		1	0
			1
		1	1
	.	.	1
	1	0	0
			1
	1	0	1
		.	1
	1	1	0
			1
	1	1	1
	.	.	1
1	0	0	0

					0	0
					1	1
				1	0	2
				1	1	3
			1	0	0	4
			1	0	1	5
			1	1	0	6
			1	1	1	7
		1	0	0	0	8
		1	0	0	1	9
		1	0	1	0	10
		1	0	1	1	11
		1	1	0	0	12
		1	1	0	1	13
		1	1	1	0	14
		1	1	1	1	15
	1	0	0	0	0	16
	1	0	0	0	1	17
	1	0	0	1	0	18
	1	0	0	1	1	19
	1	0	1	0	0	20
	1	0	1	0	1	21
	1	0	1	1	0	22
	1	0	1	1	1	23
	1	1	0	0	0	24
	1	1	0	0	1	25
	1	1	0	1	0	26
	1	1	0	1	1	27
	1	1	1	0	0	28
	1	1	1	0	1	29
	1	1	1	1	0	30
	1	1	1	1	1	31
1	0	0	0	0	0	32
				etc.		etc.

(71a.) Но для того, чтобы продолжить эту таблицу выражения идущих по порядку, или натуральных чисел сколь будет угодно, нет необходимости в вычислениях, ибо достаточно заметить, что каждый столбик является периодическим, одни и те же периоды повторяются до бесконечности; первый столбик содержит 0, 1, 0, 1, 0, 1 и т.д.; второй – 0, 0, 1, 1, 0, 0, 1, 1 и т.д.; третий – 0, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1, 0, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1 и т.д.; четвертый – 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1 и т.д. И так же другие рядом стоящие столбцы; при этом нужно иметь в виду, что пустые позиции под столбцом заполняются нулями. Так что можно писать эти столбики сразу и в результате построить таблицу натуральных чисел, не прибегая к каким-либо вычислениям. Это то, что можно назвать нумерацией.

(72.) Что касается сложения, то оно производится исключительно путем подсчитывания и отметок точками, когда имеются слагаемые числа; производите сложение каждого столбца обычным способом, что выполняется следующим образом. Сосчитайте единицы в столбце, если их, например 29. Взгляните, как это число записывается в Таблице, а именно в виде 11101; так что вы пишете единицу под столбцом и ставите точки под вторым, третьим и четвертым идущими затем столбцами. Эти точки показывают, что затем следует присчитывать в столбце на одну единицу больше.

(73.) Вычитание же совсем производится легко. Умножение сводится к простым сложениям и не требует таблицы Пифагора; достаточно знать, что 0 умножить на 0 будет 0, что 0 умножить на 1 будет 0, что 1 умножить на 0 будет 0 и что одиножды 1 будет 1.

(74.) Деление не требует перебора остатков (qu'on talonne) как при обычном вычислении. Нужно просто смотреть, является ли делитель больше или меньше чем предыдущий остаток. В первом случае знак в частном будет 0, во втором он будет 1, и делитель должен быть вычтен из предшествующего остатка, чтобы получить новый.

(75.) Это те удобные действия, которые один способный человек предложил[364] , после введения этой системы счисления, для некоторых вычислений. Но главная польза состоит в том, что она сослужит большую службу в совершенствовании теории чисел, потому что здесь все происходит в соответствии с периодами и весьма заслуживающим внимания представляется то, что величины, получаемые при возведении в одну и ту же степень натуральных чисел и поставленные друг за другом, сколь бы ни была высокой эта степень, обладают не большими периодами, чем сами эти натуральные числа, являющиеся их корнями

(прерывается без точки.)

Примечания

1 Ср. Письмо Лейбница Ремону от 27 марта 1716 г. Gerhardt, p. 665; Лейбниц. Соч. в 4-х т.т., Т. 1, с. 561 - 562. Цитируем в Предисловии.

2 Речь идет о втором императоре династии Цин – Кан-си (г.г. правления 1662 – 1722).

3 Николай Лонгобарди – иезуит, миссионер в Китае. По-китайски Лун Хуа-минь as (Цзинь-хуа at) 1565 - 1655. Родом из Кальтаджироне в Сицилии. Приехал в Китай в 1697 г. Был компаньоном Маттео Риччи; после его смерти возглавил миссию. Трактат, на который опирается Лейбниц, был написан Лонгобарди около 1600 г. по-латыни и назывался «De Confucio ejusque doctrina tractatus». Позже переведен на испанский язык монахом Доминго Наварретом и издан в книге последнего «Tractados historicos, politicos, ethicos y religiosas de la Monarchia de China», Madrid 1676 – 1679. Об этом издании сообщил Лейбницу Де Босс в письме от 7 марта 1716 г. (Gerhardt, Bd. 2: 512). На французский язык трактат был переведен монсиньором de Cice и напечатан зарубежным миссионерским Обществом как «Traité sur quelques points de religion des Chinois... (Paris, 1703).

4 Маттео Риччи (1554 ?–1610) – первый миссионер-иезуит в Китае. Основательно изучил китайский язык, литературу, философию составлял на китайском языке пособия по географии, астрономии, математике. По поручению императора поправил китайский календарь, возглавлял императорскую обсерваторию в Пекине. М. Риччи выступал против неоконфуцианства линии Чэн-Чжу, т.е. в интерпретации сунских философов Чэн И и Чжу Си, считая, что оно отошло от первоначального конфуцианства и уводило от теизма, который был в начале, к пантеизму и атеизму (Mungello D. Curious Land). Его записки о Китае: «De christiana expeditione apud Sinas. Edit. N. Trigault. Augsburg, 1615. Был убежден в возможности христианизации Китая (Китайский философский энциклопедический словарь. М, 1994, стр. 260). Умер в Пекине. Имя его по-китайски – Ли Мадоу au.

5 Мартино Мартини (1614 – 1665) – иезуит, миссионер в Китае. Был направлен в Рим, чтобы добиться поддержки усилий миссии и ее отношения к китайским обрядам. В результате папой Александром VII была издана булла (в 1657 г.), допускающая китайские обряды почитания Конфуция и жертвоприношения предкам. Ранее, при папе Иннокентии X эти церемонии были осуждены. Спор, однако, не был решен окончательно. М. Мартини составил географический атлас – «Novus Atlas Sinensis» (Амстердам, 1655 г.).

6 Маноэль Диас (1574 – 1659) – португалец: иезуит, миссионер в Китае. Д.Мунгелло приводит кит. имя – Ян Янь-си. Род. в Каштালу – Бранку (Португалия); умер в китайской провинции Ханчжоу. Согласно «Enciclopedia unversal ilustrada europeo-americana» (Т. XVIII), приехал в Китай в 1610 г. и встречался с М. Риччи. В течение шести лет читал богословие в семинарии в Макао. Затем целиком посвятил себя миссионерской деятельности. Последние восемнадцать лет был вице-провинциалом по духовным делам. Оставил ряд трудов на китайском языке – научных, исторических, религиозных. В 1627 г. перевел на португальский язык китайский текст несторианской стелы в Сиани, опубликованный позже А Кирхером. В отношении китайских обрядов занимал позицию, видимо, близкую М. Риччи.

7 Антуан де Сент-Мари (Антонио Кабальеро а Санта Мария, 1602 – 1669) – монах-францисканец из ордена Меньших братьев (миноритов). Китайское имя – Ли Аньдан av. В 1618 г. принял постриг и был направлен на Филиппины. В 1633 г. приехал из Манилы в Китай. В 1649 г. основал миссию в Шаньдуне. В 1665 г. он и другие миссионеры были высланы в Кантон. Оставил более 50 сочинений на испанском, латыни и китайском языках, например: «Расхождения конфуцианских сект в Китае с законом божьим» («Тянь жу инь» aw), 1664 г. Трактат, на который опирается Лейбниц, назывался «Relatio Sinae Sectarum» (Цзинань-Фу, 1662 г.). Переведен на французский язык и этим переводом пользуется Лейбниц. Французское издание: «Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine». Paris, 1701. Текст опубликован с примечаниями Лейбница в изд. Кортхольта: «Leibnitii epistolae ad adversos. Т. 2, pp. 267 – 412. А. де С.– Мари постоянно полемизировал с иезуитами, симпатизировавшими китайским обрядам. Умер в Кантоне.

8 Т.е. цитатах из китайских текстов, приводимых в переводе в трактатах отцов. Лонгобарди и де С.–Мари. (R – C, примечание 4).

9 Лейбниц понимает субстанцию, как живое существо, как реального субъекта, как некую актуализацию субъекта логического; поэтому он не признает за материей права считаться субстанцией. Ср. письмо Ремону от 4 ноября 1615 г.: «Истинная субстанция (например, животное) состоит из нематериальной души и органического тела и представляет собой сочетание этих двух частей, называемое unum per se (единое само по себе)». (Соч. в 4-х т.т., Т. 1, стр. 556).

10 О *ли* ax – основном понятии неоконфуцианской философии смотри в Предисловии.

11 О *ци* e с большим основанием можно сказать, что это дух, чем что это материя. Оно понимается, как некая живая сила, или энергия. *Ци* с множественным значением понимается, как частицы; однако их материальность или нематериальность можно только постулировать. Можно сказать, в китайской философии нет готового понятия материи.

12 Надмирный разум (стоящий даже выше первой интеллигенции).

13 Понимание *ли* Лейбницем близко к понятию первой интеллигенции в средневековой космологии (ср. примеч. 17). Однако «первым деятельным началом» скорей является *цянь* j в «Сицычжуани» – Большом Комментарии к «Книге Перемен» *Цянь* и *ли* не следует отождествлять; *ли* близко к логосу Гераклита, но логос воплощенный видеть в нем нет достаточных оснований. За *ли* стоят *цянь* и *кунь* k, которые позволяют мыслить себя как начала и как сущности. *Ли* же выражает их взаимодействие.

14 Нет необходимости считать материю совершенно пассивной.

15 *Ци* они им и приписывают.

16 Более систематически это учение изложено в арабской средневековой философии – у аль-Фараби (ок. 875 – ок. 950) и Авиценны (980 – 1037).

17 Матф. 22, 30.

18 Сабатино де Урсис (1575 – 1620) – иезуит, миссионер в Китае; изобретатель гидравлических машин (судя по сведениям в «Indice Biographlco Italiano. München &c., 1993 и Allgemeines Gelehrten Lexikon (Chr. G. Jöcher) 1742). Оставил записки: «De sinensium fastorum erroribus» («Об ошибках в китайских календарях»), «De machinis hydraulicis» и о летописных сказаниях. В продолжение трех лет (очев. 1604 – 1606) готовился в Макао к миссионерской деятельности в Японии, но Алессандро Валиньяни (директор миссий ордена в Азии) отправил его в Китай в поддержку М. Риччи. Родился в провинции Лечче, местечке Люпи; умер в Макао.

[19] Dutens, p. 97.
[20] Dutens, p. 108.
[21] Dutens, p. 117.
[22] Dutens, p. 119.
[23] Dutens, p. 108.
[24] Пять нравственных качеств (*дэ* **g**): *жэнь* **h** – человечность, *и* **ay** – долг; справедливость, *ли* **f** – благовоспитанность, *чжи* **az** – знание, разумение и *синь* **ba** – верность.
[25] Dutens, p. 117.
[26] Kortholt, p. 327.
[27] Kortholt, p. 330.
[28] Kortholt, p. 336.
[29] Люцена, Жуан (1550 – 1600) – португальский писатель; монах-иезуит. Книга «Historia do padre Francisco Xavier te do que fizeram na India os mais religiosos da Companhia de Jesus», переведенная на языки итальянский, испанский и латынь, является главным его произведением.
[30] Kortholt, T. 2, p. 332-333.
[31] Kortholt, p. 337.
[32] «Син ли да цюань шу» **bb** («Полный свод всех сочинений о человеческой природе и разуме») – антология неоконфуцианских текстов эпохи Сун, составленная и изданная в 1415 г. по указу императора Чэн-цзу **ak** (Чжу Ди **al**) (1360 – 1424) большой группой ученых во главе с Ху Гуаном **bc** (1370 – 1418), Ян Жуном **bd** (1371 – 1440) и Цзинь Ю-цзы **be** (1368 – 1431). Первую часть этого компендиума составляют полные тексты некоторых сочинений Чжоу Дунь-и **bf** (1017 – 1073), Чжан Цзая **w** (1020 – 1077), Шао Юна **bg** (1011 – 1077), Чжу Си **bh** (1130 – 1200), Цай Юань-дина **bi** (1135 – 1198) и Цай Чэня **bj** (1167 – 1230). Во второй части приведены выдержки из сочинений разных авторов, распределенные по 13 разделам. Всего представлены 120 авторов. (В.М. Алексеев «Наука о Востоке», примеч. 2, стр. 436.)
[33] См. л. < 2 > и примеч. 13 и 16 выше.
[34] Dutens p. 130. По крайней мере два из этих трех поясняющих терминов можно отождествить: *у* **bk** – «существо» и *и* **bl** – «целостность». «Субстанцию» найти трудней.
[35] Даже если это принцип Неба и Земли, он не является, тем не менее, их физической основой.
[36] Dutens, p. 130 (§3).
[37] Единство, в котором есть пропорция, гармония, золотое сечение, триединство.
[38] Всеединое; единое, содержащее все; все, взятое воедино, но единое – формально, в высшей степени все (*лат.*; следует выразить признательность проф. Московского университета Г.Г. Майорову за принципиальные замечания по переводу латинских фраз и высказываний, встречающихся в письме Лейбница и выдержках из писем его корреспондентов – В.Я.)
[39] Очевидно, *тай - сюй* **bm** (примеч. 12 к немецкому переводу, где китайские термины объясняет проф. У. Унгер), переводится в примечании как «der Raum» – «пространство»; однако такое понимание представляется суженным, ибо указанное понятие близко понятию «беспредельного» – *у цзи* и противостоит *тай - цзи*, т.е. здесь оппозиция х а о с – к о с м о с.
[40] Согласно китайской традиции, «Чжун юн» **bn**, состоящий из двух глав «Книги обрядов» («*Ли цзи*» **bo**) написал Цзы-сы (ранее 483 – ранее 402), иначе – Кун Цзи, который был внуком Конфуция.

41 Леонард Лессиус (1554 - 1623) – теолог, иезуит; проявил себя в доктринальных спорах в лоне церкви. Учился в Лёвенском университете. Преподавал философию в Дуэ. Занимал кафедру теологии в Лёвене. Специально рассматривал вопрос о божественном предопределении человеческой жизни. Подвергался обвинениям в расхождении с утверждениями св. Фомы Аквинского и пелагианстве. Однако Рим признал его воззрения ортодоксальными. Пользовался затем большим авторитетом. Из сочинений, переводившихся также на основные европейские языки и даже на арабский и китайский, наиболее известен трактат «De Justitia et Jure caeterisque Virtutibus Cardinalibus» («О правосудии и праве и прочих основополагающих добродетелях». Лёвен, 1605).

42 Отто фон Герике (1606 - 1686) – инженер, естествоиспытатель, бургомистр Магдебурга, политик. Так же, как Б. Паскаль и Э. Торичелли, исследовал давление воздуха. За этим стояло стремление доказать наличие космического вакуума. Занимался изучением электричества и связи воздушного давления с метеорологическими явлениями. Лейбниц полагает (в Пятом письме Кларку), что опыты с выкачиванием воздуха не доказывают существования пустоты, и считает, что что пустое пространство в мире и вне его – мнимо (Соч. в 4-х т.т.. Т.1, стр. 474).

43 Герике говорит об этом в «Experimenta nova (ut vocantur) Magdeburgica de vacuo spatio» («Новые, так называемые магдебургские опыты о пустом пространстве». Амстердам, 1672) и ссылается на Лессиуса. L – V (примеч. 14) указывают страницы у Герике: I 35, стр.52; II 6, стр. 60.

44 В письме Ремону от 14 марта 1714 г. Лейбниц сжато формулирует свою концепцию пространства и времени: «Источник наших затруднений относительно состава непрерывности [реального бытия] заключается в том, что мы понимаем материю и пространство как субстанции, в то время, как как материальные вещи сами по себе суть всего лишь хорошо упорядоченные феномены; и Spatium nihil aliud est praecise quam ordo coexistendi, ut Tempus est ordo existendi, sed non simul. («Пространство есть не что иное в точности, как порядок существования, так же как время есть порядок существования, но не одновременно».) /Т.е. время есть последовательность существования – В.Я./ Части, не будучи отмеченными в протяженности и производящими действие явлениями, существуют лишь в возможности и не включены в последовательность подобно отрезкам черты (comme les fractions dans l'unité)» (Gerhardt, Bd. 3, p. 612).

45 *Ли* может быть представлено числом, схемой в виде концентрических кругов, моделью в пространстве и в виде концентрических сфер; представлено, как соотношение, пропорция, Шаром же можно передать *тай - цзи*. В источниках, котороми пользуется Лейбниц не проводится различия между этими двумя категориями.

46 Обстоятельное примеч. к этому сравнению дано у R – C (примеч. 27), отмечающих близость сравнений Лейбница таковым у Николая Кузанского.

47 *xing* t.

48 Термины «natura naturans» и «natura naturata» («природа рождающая» и «природа рожденная») употреблены в латинском переводе комментария Аверроэса (Ибн Рущд, 1126 – 1198) к сочинению Аристотеля «О небе». На латинский язык произведения Аверроэса переводились при дворе Гогенштауфенов в Сицилии в 1230 – 1240 г.г. То понимание, какое здесь у Лейбница, принадлежит Иоанну Скотту Эригене (815 - 877) в «De divisione naturae» («О делении Природы»).

49 L'Etre можно понимать и как бытие и как существо; последнее здесь лучше подходит по контексту. Ср. Также выше, л. < 2 >.

50 Об авторстве Чжунъюна см. у В.М.Алексеева в книге: «Наука о Востоке. Статьи и документы». М.: Наука, 1982. С. 347 и примечание, что традиция считает автором внука Конфуция Цзы-сы (Кун Цзи).

51 См. это у Лонгобарди: Dutens, p. 132, §15.

52 Dutens, p. 132 , §16.

53 Dutens, p. 132 - 133.

54 Ibidem.

55 R – C (примеч. 32) указывают место из Гл. 9 Книги Экклезиаста: «Всему и всем одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы». И далее.

56 См. также «Размышления относительно учения о едином всеобщем духе» у Лейбница, где об итальянском аверроизме говорится подробней: «Он [Аверроэс] полагал, что в нас существует разум деятельный (intellectus agens), а также разум страдательный (intellectus patiens), что первый, привходящий извне, вечен и универсален, для всех общ; страдательный же разум, будучи для каждого отдельным, исчезает со смертью человека. Это учение было два – три века назад принято некоторыми перипатетиками, например Помпонацци, Контарини и др.; следы его мы находим и у покойного Ноде, как об этом свидетельствуют его письма и недавно изданная «Нодеана». (Лейбниц. Соч. в 4-х т.т., Т.1, стр. 359). Габриэль Нодэ (1600 – 1653) – врач (при дворе Людовика XIII), библиограф и библиофил; был деятелен в Париже и в Падуе.

57 А. де Сент-Мари рассматривает эти категории в отдельной главе (Kortholt, T.2, p. 320 -345, особо p. 334 и д.), где отмечаются противоречия; трудно однако найти место, где говорилось бы, что они противоречат себе или друг другу. L – V замечают (в примеч. 20), что «слово **Шанди** употребляется в протестантизме, как перевод слова Бог».

58 L – V отмечают (примеч. 21), что ряд мест в «Рассуждении о метафизике» поясняют данную мысль Лейбница, в частности это делает §14 (который мы процитируем): «... поскольку Бог вертит, так сказать, во все стороны и на все лады общей системой явлений, которые он считает за благо произвести, чтобы проявить свою славу, и рассматривает все стороны мира всеми возможными способами, ибо нет ни одного отношения, которое укрылось бы от его всеведения, то результатом каждого устремленного с известной стороны взгляда на универсум является субстанция, выражающая мир сообразно этому взгляду, если бог признает за благо осуществить свою мысль и произвести эту субстанцию. А так как взгляд Бога всегда истинен, то и наши восприятия тоже истинны, и только наши суждения от нас, и вот они-то обманывают нас». (Соч. в 4-х т.т., Т.1, стр. 138). Здесь «субстанция» тождественно более позднему «монада», «восприятия» – «перцепциям». Ср. Приложение к письму Лейбница Ремону, июль 1714 г. (Gerhardt, Bd. 3, p. 622 - 624).

59 В конечных терминах (*лат.*).

60 Имеется в виду китайский философский термин *юань ци* **bp** – «изначальное *ци*», которое не является пассивным и неодухотворенным. Хотя Лейбниц возражает здесь против отождествления первоматерии и *ли*. Ср. примеч. 34 выше.

61 Давид Динантский (2-я пол. XII в. – ок. 1209) – был капелланом Динанской церкви близ Льежа; жил в Риме при дворе папы Иннокентия III.; учил в Париже в нач. XIII в. Из его сочинений Н. Кузанский называет «Деления» (очевидно, «Divisiones» или «De divisionibus» – «О частях»). В 1210 г.г. местным собором было запрещено на одном из факультетов пользоваться рядом философских книг, начиная от со-

чинений Аристотеля по «натурфилософии»; был в этом списке и Д.Д. Николай Кузанский приводит общую характеристику философии Д.Д.: Давид из Динанта и философы, которым он следовал, ... именовали бога материей (hylen), умом (noun) и природой (physin), а видимый мир – видимым богом. ... Давид назывет hylen началом тел, noun, или ум, – началом душ, physin же, или природу, – принципом движения и не усматривает, чтобы они, как [заключенные] в начале, отличались между собой...». (Николай Кузанский, Соч. в 2-х т.т., Т.2, стр. 225 – 226). Критика Д.Д. содержится также в произведениях Альберта Великого и Фомы Аквинского.

62 R – C приводят в примеч. 37 Теорему XIV из «Этики» Спинозы: «Кроме Бога никакая субстанция не может существовать, ни быть представляема». (См. Б. Спиноза. Этика... Перев. с лат. Н.А. Иванцова. М. – Л., 1932, стр. 16). То, как Лейбниц понимает субстанцию, позволяет интерпретировать это положение подобным образом. (Ср. примеч. 9 выше.)

63 В примеч. 23 у L – V говорится, что Давид Динантский считал Бога, «совершенно в духе творения «из ничего», материальной причиной» творения, а не только «формальной, действующей и целеобразующей причиной», и указывается место в «Summa Theologiae» Альберта Великого, где об этом сказано.

64 Божественного частица дыхания (*лат.*). Цитата из Горация: «Сатиры», Кн. вт., 2, 79. Более полно:

vides, ut pallidus omnis
cena desurgat dubia? quin corpus onustum
hesternis vitiis animum quoque praegravat una,
atque adfigit humo divinae particulam aurae.
alter, ubi dicto citius curata sopori
membra dedit, vegetus praescripta ad munia surgit.

Посмотри, как бывают все бледны,
Встав из-за пира, где были в смешеньи различные яства.
Тело, вчерашним грехом отягченное, дух отягчает,
Пригнетая к земле часть дыханья божественной силы!
Но умеренный, скоро насытясь и сладко заснувши,
Свежим и бодрым встает ото сна к ежедневным занятьям.

(Перев. Ф.А. Петровского.)

65 Юлий Цезарь Скалигер (Джулио Бордоне делла Скала;1484 – 1558) – представитель итальянского аристотелизма эпохи возрождения, «врач, филолог и критик, переселившийся во Францию в 1529 г., автор знаменитой латинской «Поэтики» (изданной в Лионе в 1561 г.)» («История французской литературы», Т.1, М. – Л., 1946, стр. 217). Был учеником П. Помпонацци; в сочинении «Exotericarum exercitationum...» (Paris, 1557) полемизирует с Джероламо Кардано (1501 – 1576).

66 Т.е. из Бога. Ср. в «Теодицее»: «Некоторые думали, что формы посылаются небом и даже создаются после того, как возникают тела. Юлий Скалигер проводит мысль, что, может быть, формы выводятся скорее из активной силы действующей причины (т.е. или от Бога в случае творения, или от других форм в случае рождения), чем из пассивной силы материи; но это есть возвращение к *традукционизму*, когда речь идет о рождении». (Соч. в 4 – х т.т., Т. 4, стр. 182.)

67 **Традукционисты** расходились с **эдукционистами** в вопросе происхождения души. На оба эти течения проливают свет две выдержки из «Теодицеи» Лейбница: «Итак, философы очень затрудняются в вопросах о начале субстанциальных форм. Ибо

сказать, что сложное состоит из формы и материи и что форма есть только возникновение сложного, – это значит ничего не сказать. По общепринятому мнению, формы выводятся из сил материи, что называют *эдукцией*: хотя на самом деле этим ничего не говорят, но некоторым образом стараются проявить это через сравнение с фигурами, ибо статуя возникает только тогда, когда удаляют излишний мрамор. Это сравнение имело бы смысл, если бы форма состояла в простом ограничении, подобно фигуре». (Лейбниц. Соч. в 4-х т.т., Т.4, стр. 182.) «Субстанциальные формы» здесь – души. Аристотель считал душу формой. Трудно, правда, представить, как формы выводятся из сил материи, и что значит «выводятся». Видимо, выводятся не логически, а онтологически, происходят из «начал». Приведенная цитата характеризует точку зрения эдуционистов. Согласно же **традукционистам** (каковыми считаются Тертуллиан и Лютер) «душа дана богом человеку (Адаму) лишь при сотворении, а далее передается (лат. traduco – передаю) от отца к детям при зачатии». (Краткий научно-атеистический словарь. М., 1969, стр. 360). О подобном порождении души Лейбниц говорит в «Теодицее»: «Это возникновение есть в некотором роде переход (Traduction), но более понятный чем обычно: он извлекает не душу из души, а только живое существо из живого существа; и этим избегается постоянное чудо нового творения, по которому новая чистая душа входит в тело, повреждающее ее». (Лейбниц. Соч. в 4-х т.т., Т. 4, стр. 389). Вместо «повреждающее» лучше было бы сказать «отягощающее».

68 Чжу-цзы **bq**, т.е. Чжу Си.

69 Dutens, p. 124; о «Син ли да цюань шу» см. примеч. 32 выше.

70 L – V (примеч. 27) обращают внимание на повторение этого выражения на л. < 59 >, где: «l'air animé ou l'âme» («одушевленный воздух», «душа»). См. ниже.

71 Подобное разделение учеников, или слушающих учение, характерно для буддизма Вачжраяны (Алмазной Колесницы) в Тибете, Монголии и др. странах, где была принята эта разновидность буддизма. В Китае тайные учения тоже относятся к буддизму (и даосизму). Конфуцианство не воспринимается, как эзотерическое учение, хотя передача, видимо, существует.

72 В представлениях христианских богословов об ангелах важно, обладают ли невидимые существа тонким телом – эфирным, воздушным или огненным. Очевидно отцов – миссионеров интересовало, понимают ли китайцы духов похожим образом. При этом, они иногда готовы были усмотреть материализм тогда, когда между духовным и телесным в этих сущностях различие не подчеркивалось. Поскольку тело разрушимо, оно лишено изначальной благости и отягощает, или замутняет душу. Лейбниц внимательно вчитывается в те места из трактатов о.о. Лонгобарди и де Сент–Мари, где что-либо говорится об этом. В «Монадологии» же мы находим, что сам он думает по этому поводу: «Не бывает ни душ, совершенно отделенных от тела, ни бестелесных гениев. Один только Бог всецело свободен от тела» (Соч. в 4 – х т.т., Т.1, стр. 426). R – C подробно комментируют относящиеся сюда высказывания в трактате Лейбница (примеч. 6 и 7). Они ссылаются на раннего христианского автора Лактанция (Люций Целий Фирмиан, ок. 250 – ок. 325), который «полагал, что ангелы и человеческие души сотворены из небесного огня» (R – C, примеч. 6), исходя из Псалома 103 (104), 4: «Ты творишь ангелами Твоими духов, служителями Твоими – огнь пылающий». Тот же Псалом цитирует Лейбниц в § 63 трактата. Очевидно, это те материи, которые Конфуций предпочитал не затрагивать. Когда даосы рассуждают о бессмертии, часто в поэтической форме, то иногда человек попадает туда, где обитают бессмертные, не оставляя тела

там, где он был; иногда он сбрасывает старое тело, как ветхую одежду, и продолжает странствие тоже с телом, но чувствуя себя гораздо легче и свободней. Буддизм не считает тело реально существующим и придает оккультное значение понятию иллюзорного тела. В традиционном понимании, видимо, было несущественно, материально (вещественно) или нематериально (невещественно) тело. Вот энергия была необходима. Важно было дышать, двигаться, видеть мир, слышать речь и музыку и не печалиться. А если уж грустить, то слагать при этом стихи. Важно не то, в теле ли помещается дух. Важно, что существо обладает духом и этот дух может образовать или создать видимость тела, следуя пути Неба и Земли. Видимо, трудно было привить укорененные в западном мышлении представления о материальности бытия китайцам, а затем убедить их отринуть это материальное начало.

73 Dutens, p. 124 (§ 8).

74 Т.е. не первую интеллигенцию. Ср., однако, примеч. 16 выше.

75 Лейбниц склонен отождествить понятие интеллигенции и энтелехии. В ряде контекстов, где он этот последний термин употребляет, в частности в данном случае, они неразличимы. Он говорит здесь лишь, что речь идет не о первой энтелехии (соотв. интеллигенции), но об энтелехии вообще. Кстати, существует пример, где он употребляет понятие «первая энтелехия»: «...В телесной субстанции должна находиться первая энтелехия, как бы πρῶτον δεικτικόν деятельности...» (Лейбниц. Соч. в 4 – х т.т., Т.1, стр. 300). «Это и есть субстанциальное начало», – продолжает он далее, – «которое в живых существах называется душой, в других же – субстанциальной формой, а поскольку оно составляет с материей действительно одну субстанцию, или единое само по себе, оно образует то, что я называю монадой...» (ibid.). Энтелехия находится в телесной субстанции подобно тому, как душа в теле. Он близок к тому, чтобы и небесные сферы вместе с интеллигенциями понимать как живые существа. Аристотель, надо сказать, это важное для его философии понятие определял не так широко. (Ср. R – C, примеч. 46.)

76 Для характеристики «консистенции» *ци* в китайской философии употребляются (начиная от Чжуан-цзы /ок. 369 – ок. 286/, также у Чжан-цзая /1020 – 1078/, Чэн И /1033 – 1107/ и Ван Тин-сяна /1474 – 1544/) термины *цзюй* **br** и *сань* **bs**; Чэн И употребляет также прилагательные *цин* **bt** и *чжо* **bu**. Эти последние означают «чистый» и «мутный» соответственно, первые же переводятся как «встречаться» и «расставаться», «собираться» и «рассеиваться». В приведенной Лейбницем цитате можно ожидать: «более или менее сгущенной, более или менее разреженной».

77 Видимо, речь идет о Чжу Си.

78 Поскольку Лейбниц отказывает в основательности, возможно, самому Чжу Си, хотя, видимо, полагает, что речь идет о более позднем авторе, приведем более полную выдержку из трактата Н. Лонгобарди: «Он говорит также на странице 13-й, “что дождь, ветер, роса, град, солнце, месяц, день, ночь и т.д. суть признаки и действия духов, которые в силу их ясности, их универсальности и их прямоты должны рассматриваться, как благие духи. Но есть среди духов также и злые, подобные духам бесноватых, которых они называют духами лукавыми, лживыми и темными, которые иногда есть, а иногда их нет; которые в какое-то время приходят и в другое время уходят; которые собираются и затем рассеиваются. Есть среди духов и еще один вид, которые, как говорят, дают ответ на вопросы, которые им задают, и оказывают милости, о каких их просят. Эти духи, как и прочие, именуются *ли* и относятся к одной и то же разновидности *ли*. Так что *ли* – это субстан-

ция и универсальная сущность всех вещей, между которыми нет иного различия, помимо того, что одни состоят из тонкой материи, другие из грубой материи; эти – из материи широкой и протяженной, те – из материи узкой и заключенной в более тесные пределы"». Можно подумать, что тут говорится о том, насколько велики владения того или иного духа, а не о том, какое у него тело. О. Лонгобарди передает содержание текста, на который ссылается, и, может быть в его пересказе есть какие-то элементы цитирования. Между *ли* и *ци* не проведено достаточного различия. В источнике это невозможно, а уж так думать о Чжу Си и вовсе не подобает. Лейбницу важно установить отношение между духами и телами, между восприятием мира и миром как таковым. Поскольку прямой переход от одного к другому создает трудности логические и методологические и даже связан с проблемами онтологическими, Лейбниц видит единственно возможное решение в идее предустановленной гармонии. Он исходит из субъективного начала и его множественности: мир складывается из множества его восприятий и отношений к нему, свойственных неким далее не делимым сущностям, или монадам. Соответствие восприятий (перцепций) вещам есть гармония. Она предустановлена Богом и заложена в природу вещей (включая монады) при акте творения. «Души следуют своим законам», – говорит Лейбниц, – «которые состоят в известном развитии восприятий сообразно с их благом и злом, а тела тоже следуют своим законам, которые состоят в правилах движения, и, однако, эти два рода существ, совершенно различные, встречаются и согласуются друг с другом, как двое часов, может быть совершенно различных по устройству, но поставленных в полное соответствие. И это я называю *предустановленной гармонией* (l'Harmonie préétablie), которая устраняет всякое понятие о чуде из области действий совершенно естественных и заставляет вещи понятным образом идти установленным ходом». (Лейбниц. Соч. в 4 – х т.т., Т.1, стр. 372). Неясной является фраза: «развитие восприятий сообразно с их благом или злом»; то ли восприятия в их развитии обусловлены благом или злом, свойственным душам, то ли благо и зло свойственны восприятиям. Из рассуждения, видимо, следует, что монады и души движимы нравственными законами, тогда как тела (в их феноменальном аспекте) – законам физическим. Восприятия, надо заметить, обладают не только нравственной и эстетической природой, но и выполняют когнитивные функции. Благ мир по природе или нет, души обладают некоторой свободой и возможностью выбора; они могут (или смогут, поскольку существует развитие) определить свое отношение к миру и меру окончательности такого определения. Есть гармония или нет, доказывается соответствием или несоответствием порядка вещей жизненным потребностям и жизненно-важным интересам живых существ. Лейбниц убежден, что такое соответствие существует, и что «часы нравственные» и «часы физические», или природные были «сверены» перед актом творения. Китайские же философы не столько стремились установить отношения между духами и телами, сколько объяснить качественные различия между существами, отличающимися по природе, в зависимости от характера *ци*, которым они обладают или которое они способны накопить. Между *ли* и *ци* существует зависимость, гармония же присуща *ли*; но для того, чтобы китайцы согласились (тогда, когда писал Лейбниц), что эта гармония предустановлена, что она не заключена в природе вещей, или, чтобы они придали этому понятию такое же значение, какое придает ему Лейбниц, они должны были бы ввести в свою систему акт творения мира. Впрочем, они не стали бы отрицать, что в момент начала отсчета времени некоторого большого космического цикла, такая гармония могла начать действовать.

79 В традиционной китайской философии понятие материи, можно сказать, отсутствует или, по крайней мере, занимает неопределенное место. Это могут быть *ци* – частицы, производные от *ци* – энергии; это может быть *кунь* **k** «Книги Перемен» – начало одушевленное. Природа тоже воспринимается, как живая.

80 «Перворидный (или первозданный) воздух» – *юань ци* **bp**. L – V согласны с Лейбницем, что китайцы, очевидно, первоматерию «подразумевают под этим первородным воздухом» (цит. конец §15; L – V, примеч. 30). Правда, Лейбниц говорит: «очевидно, подразумевают»; в указ. же примечании сказано: «не что иное, как первоматерия». Лейбниц возражает против отождествления *ли* с материей. R – C замечают, что вместо primogène в одном случае стоит protogène (примеч. 50). Ср. выше, примеч. 12.

81 Dutens, p. 108.

82 Dutens, p. 120.

83 Слова Лонгобарди: «... в «Шуцзине», кн.1, стр. 33 сказано, что Небо, которое есть самая значимая вещь на свете, не видит, не слышит, не питает ни ненависти, ни любви» (Dutens, p. 120). Поскольку здесь не цитата из китайского текста, отождествить место в первоисточнике трудно. В одах «Шицзина» есть строки, близкие по форме и смыслу и позволяющие видеть, что на самом деле имелось в виду:

Высоко ты, Небо, в величьи своем:
Отец наш и мать – так мы Небо зовем.
(«Шицзин», М., 1957, стр. 265)

А также:

Вышнего Неба деянья неведомы нам,
Воле небес не присущи ни запах, ни звук!
(Там же, стр. 331)

Соответствующее место из «Шуцзина» приводят L – V (примеч. 35): «В «Шуцзине» есть следующее наставление: «Небо слышит и видит, но при этом его слышание и видение идет от народа. Небо наделяет блеском и приводит в трепет, но при этом эти блеск и трепет идут от народа (стр. 74, по Форке I, 19, примеч. 23)»». R – C предлагают ту же цитату в переводах Легга и Карлгрена. Вот перевод Карлгрена: «Heaven's seeing and hearing (proceed from) work through our people's hearing and seeing. Heaven's (enlightenment) discernment and (fearsomeness) severity work through our people's discernment and severity (sc. against bad rulers)». (Karlgren B., transl. The Book of Documents. Stockholm, 1950, p. 9). («Видение и слышание у Неба /происходит/ осуществляется путем видения и слышания нашим народом. /Светозарность/ различение и /грозность/ суровость Неба проявляются в способности различить и в суровости (подраз.: против негодных правителей) нашего народа».) (R – C, примеч. 51.) Это цитата из «Шуцзина», Ч. II, кн. II, 7. Существует перевод немецкого синолога Эрнста Шварца того же самого фрагмента:

Der Himmel sieht und hört
mit des Volkes Auge und Ohr.
Der Himmel schätzt oder scheut
nach des Volkes Verehrung, Verachtung.
So sind miteinander verbunden

Oben und Unten.
Denket in Ehrfurcht daran,
Ihr Herren des Lands.

«Небо видит и слышит
Глазами и ушами народа.
Небо ценит или предостерегает
Так же, как чтит народ или же ославляет.
Связаны так воедино друг с другом
То, что вверху и то, что внизу.
Благоговейно помыслите над этим
Властители страны».

(«So sprach der Weise, S. 84 – 85).

Возможно также и такое толкование, что небо не видит и не слышит, кто прав, а кто виноват. Об этом есть стихи в «Шицзине»:

Ты, небо в высях, сеешь страх,
В жестоком гневе мысли нет;
Пусть те, кто злое совершил,
За зло свое несут ответ,
Но кто ни в чем не виноват –
За что они в пучине бед?

(«Шицзин», М., 1957, стр. 225).

84 См. Kortholt, T.2, p.344 – 345. R – C (примеч. 52) указывают место «Лунь-юя» – 15: 28 (*жэнь нэн хун дао, фэй дао хун жэнь* bv) и переводят как: «Men can enlarge Tao; Tao cannot enlarge men» («Люди могут сделать Путь шире; Путь не может сделать людей шире».) В перев. В.А. Кривцова: «Учитель сказал: «Человек может сделать великим путь, которым идет, но путь не может сделать человека великим» (Древнекитайская философия. Т.1, стр. 268). Смысл перев. Р.Морица: «Конфуций сказал: «Человек может следовать великим мыслям и высоким идеалам. Это не означает однако, что сам он, благодаря этому, заслужит почет и будет пользоваться влиянием».» (Konfuzius. Gespräche. Leipzig, 1998, S.118.) Чувствуется школа Р.Вильгельма, который переводил *дао*, как «смысл (Sinn)».

85 Дионисий Ареопагит, или Псевдо–Дионисий, создавал свои творения к концу V в. Его цитируют с начала VI в. Внес в христианство неоплатонизм. Признавал отрицательное и утвердительное философствование о Боге. «Путь отрицания, о котором Псевдо–Дионисий пишет в своем «Мистическом богословии», состоит в том, чтобы отрицать по отношению к Богу те имена или термины, которые мы применяем к сотворенным вещам. ...Утвердительный подход, представленный в трактате «Божественные имена», состоит в приписывании Богу тех атрибутов творений, которые считаются совместимыми с бесконечным духовным сущим. Например, Бог описывается, как благой и мудрый. ...Между этими двумя способами описания может возникнуть... конфликт. Например, отрицательный подход требует, по-видимому, чтобы мы отрицали мудрость Бога, поскольку мудрость встречается в человеческих существах, тогда как утвердительный путь позволяет считать мудрость предикатом Бога. Псевдо-Дионисий пытается преодолеть это противоречие, говоря о Боге как о сверхмудром, а не мудром, сверхсущем, а не просто сущем» (Фр. Ч. Коплстон. История средневековой философии. М., 1997, стр. 65 – 66).

Если считать все приложимое к человеку отсутствующим у Бога, тогда не может быть и речи о сотворении человека Богом «по образу и подобию» божию. Тогда о понимании и взаимодействии, о следовании воле божьей будет невозможно говорить. То, что абсолют выходит за пределы ограничений, свойственных конечным сущностям, видимо не противоречит атрибутам и природе этих последних. Бесконечное не отрицает конечного, отрицание – в самом конечном. Когда говорится «этого нет», это не означает еще, что есть нечто противоположное.

86 Сверхсущее: высшее бытие.

87 Kortholt, T.2, p.327.

88 См. примеч. 80.

89 Ссылка на трактат Лонгобарди; см. Dutens, p. 109.

90 Dutens, p.110.

91 Ibid., p. 120.

92 Ibid., p. 132 (§12).

93 Ibid., p. 138.

94 Ibid., p. 138 – 139.

95 Идолопоклонниками отцы–миссионеры несправедливо считают буддистов, шаманами они называют даосов. Можно понять, что с даосскими учениями у них было гораздо меньше возможностей познакомиться. Хорошо, что они старались осмыслить хотя бы конфуцианство. R– С (примеч. 57) отмечают, что о. Лонгобарди, возможно, говорит о синкретизме. Синкретизм (этой проблемой специально занимался академик В.М. Алексеев) сказался уже на сунском конфуцианстве; на цинском, очевидно, еще более. Взять хотя бы понятие «пустоты», *сюй* bw.

96 L – V (примеч. 35) отмечают, что Дутенс (Дютан) восстанавливает в тексте <peuple>.

97 См. примеч. 83 выше.

98 «Мы говорим о животных...»: «мы» вместе с Декартом или вслед за Декартом. Ср. «Рассуждения о методе», Ч. 5 (Декарт. Соч. в 2-х т.т., Т. 1, стр. 284).

99 «Необходимым образом», видимо, означает «со всеми принципами ее движения».

100 Противопоставление причинной обусловленности (необходимости, вынужденности) и целесообразности.

101 Вероятно, имеется в виду «Мир, или трактат о свете» Декарта, Гл. VII.

102 См. примеч. 78 выше. Ср. также R – С, примеч. 40, где обращается внимание на то, что Лейбниц отталкивается от Декарта, выдвигая идею предустановленной гармонии.

103 Лейбниц ссылается на 19-й § 14-го Раздела трактата Н. Лонгобарди (Dutens, p. 133).

104 См. примеч. 75 выше. Ср. также R – С, примеч. 46.

105 На л. < 2 >.

106 См. примеч. 72 выше.

107 Dutens, p. 112-113.

108 Kortholt, T.2, p. 336.

109 Здесь следует привести примеч. 67 R – С, дополнив его цитатами там, где ссылки. Н. Лонгобарди рассуждает о материальных причинах вещей, следуя воззрениям античных философов (речь идет о веществе: воде, воздухе, дереве). «Именно в этом смысле» – пишет о. Лонгобарди, – «Парменид и Мелисс утверждали, что все вещи суть одно» (Dutens, p. 113). И он добавляет, что Аристотель отвергает эту точку зрения. «Аристотель» – говорится в примечании R – С, – «толкует Парменида, как допускающего действующую причину (т.е. причину движения и притяжения), так же как и материальную, игнорируя таким образом строгий смысл того, что говорили элеаты, а именно, что все едино и неизменно. («Метафизика», Кн. I, Гл. 3, 984 b2 –

4; 30 – 31: «Таким образом из тех, кто провозглашал мировое целое единым, никому не удавалось усмотреть указанную причину, разве что Пармениду, да и ему постольку, поскольку он полагает не только одну, но в некотором смысле две причины». И: «...Ибо должна быть среди существующего некая причина, которая приводит в движение вещи и соединяет их». – Аристотель. Соч. в 4 – х т.т., Т.1, стр. 72 – 74). С другой стороны Платон остается верен строгому толкованию монизма элеатов, включая Парменида, который отрицает существование движения, или истинной множественности («Теэтет», 180 Е: «...Ведь есть и другие, которые со своей стороны провозгласили противоположное, а именно, что «настоящее имя всего – Неподвижность», не говоря уж о том... что утверждали Мелисс и Парменид, что де все есть единое и само в себе неподвижно, не имея пространства, где оно могло бы двигаться». – Платон. Соч. в 3 – х т.т., Т.2, стр. 276: «Парменид», 137). «Не имея пространства», т.е., если «все» – действительно «все», то кроме него нет ничего, и пространства тоже, а потому ему остается быть только неподвижным.

110 На л.л. < 4 >, < 6 >, < 8 >.

111 Дословно: эманируя (*лат.*).

112 Слова из III-ей эклоги «Буколик Виргилия:

Музы, начало с Юпитера: все Юпитером полно!
Он – покровитель земель; его мои песни заботят.

113 На л. < 8 >. См. примеч. 45 выше.

114 Лейбниц не указывает места, где Н. Лонгобарди говорит о неделимости *ли*. В начале выше отмеченного Раздела седьмого у Лонгобарди то же ключевое выражение: «Все едино» («Все вещи суть одно»). Там же есть высказывание, которое можно понять как экспликацию неделимости бытия: «Аристотель, говоря в различных своих сочинениях (en differents endroits} о наиболее знаменитых философах, упоминает тех, которые утверждали, что все вещи соприкасаются и настолько едины по природе и назначению (raison), что хотя они кажутся множественными по способу их восприятия, они ничуть не различаются по действию и составу (substance)» (Dutens, p. 112). И далее следует упоминание об элеатах (см. примеч. 109 выше). Возможно, объяснением неделимости *ли* можно считать слова о том, что *ли* является истоком всех вещей: «...Согласно китайским философам, все вещи – физические и нравственные выходят из одного истока – *ли*, которое само есть сущность всех вещей» (ibid., p. 117). Ведь делится то, что выходит из истока, исток же остается истоком (перефразируя афоризм «И цзина»). Совершенно тот же мотив и в начале 14-го Раздела (Dutens, p. 130).

115 Ср. выше о «первичной духовной субстанции» (л. < 14 >); так что все интеллигенции, очевидно, различаются также формой.

116 «Происходить» и «проистекать» не означает «отнимать», делать меньше. Такую универсальную духовную сущность можно мыслить, как излучающую все феномены, не утрачивая бесконечной полноты. Лейбниц же здесь понимает «происходить из», как «отнимать часть».

117 R – C (примеч. 77) замечают, что на л. < 14 > Лейбниц приводит цитату из Чжу Си, где употребляется тот же глагол (см. примеч. 116 выше). Поэтому можно сказать, что Чжу Си в «эту ошибку» впадал. У древних же авторов ее нет, потому что они не спорят о *юань ци* и отношении к ней просто *ци*. *Ли*, во всяком случае, ни древние, ни более поздние авторы не делили на порции.

118 Должно быть 5: 33; Dutens, p. 108.

[119] Или «первобытный».
[120] Dutens, p. 117.
[121] Dutens, p. 133 (§19).
[122] Dutens, p. 116 (§3) и p. 121 (§§ 16 – 17)...
[123] L – V (проф. Унгер) отмечают (примеч. 36), что существует омофон *ци* bx – «инструмент», «прибор», «предмет» и вероятно, что смысл и звучание здесь обыгрываются в текстах или в устных пояснениях.
[124] Dutens, p. 117 (§3).
[125] Или: корнями.
[126] Dutens, p. 121 (§16).
[127] Dutens, p. 108; ср. примеч. 119 выше.
[128] Дословно: параллельное Богу.
[129] Приведем текст примеч. 78 R – C: «Так же как *ли*, *ци* в классическом конфуцианстве не рассматривается в философском значении (in a metaphysical sense), гарантируя таким образом истинность лейбницевского: «...не говорят достаточно определенно...».» Вряд ли возможно вынести космологические и космогонические представления, формулируемые в известных или только упоминаемых текстах, совершенно за рамки «классического конфуцианства» на протяжении всей его истории (если само это понятие не становится размытым при его историческом освещении).
[130] Лейбниц имеет в виду преподобного Иоахима Буве и то, что последний сообщал ему в письме из Китая 4 ноября 1701 г. относительно Фуси: «Ибо, хотя сей народ почитает этого великого человека за своего первого правителя и основателя государства, есть веские основания, признаваемые весьма маститыми учеными (я говорю о наибольшем их числе), которые доказывают, что Фуси никогда не ступал на китайскую землю. Большая часть рассказов, как о том времени, когда он жил, так и о его деяниях, такого характера, что нам нетрудно судить по совпадению, почти полному, всего того [что в них содержится] с тем, что нам сообщают древние авторы, а также арабские (ceux de Levant) о Зороастре, Меркурии Трисмегисте и даже Енохе, что Фуси был не кто иной, как один из этих великих персонажей» (см. выше). См. также R – C, примеч. 79.
[131] О *тай-цзи*, или Великом Пределе, наиболее раннее упоминание содержится в Главе II Первого Раздела «Сицы чжуани» – Большого Комментария к «Книге Перемен», где говорится:

Поэтому в *И* есть Великий Предел.
Порождаются оба порядка.
Два порядка порождают Четыре Образа.
Четыре Образа порождают *ба гуа*.

«В *И*», т.е. в «Книге Перемен», о чем мы скажем чуть позже, Чжоу Дунь-и (1017 – 1073) – первый из Пяти Философов (*у цзы* by – пять сунских философов-конфуцианцев: Чжоу Дунь-и, братья Чэн, Чжан Цзай и Чжу Си) поставил рядом понятия *тай-цзи* и *у-цзи* (Великое Беспредельное). Это последнее встречается в 28-м чжане «Книги о *дао* и *дэ*» Лао-цзы:

Знай, что светлое,
Стереги, что темное –
Чти обряд Поднебесной.
Чтить обряд Поднебесной –
Простота *дэ* без излишеств,
Возврат к беспредельному.

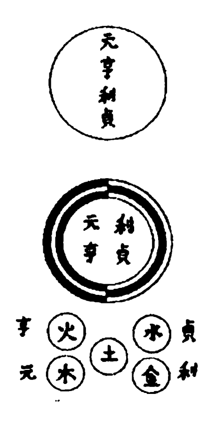
Первые две строки могут означать: «Знай явное, храни тайное», а также: «Отличай доброе, остерегайся злого». Ясным представляется перевод Ян Хин-шуна: «Кто, зная праздничное, сохраняет для себя будничное, тот становится примером для всех. Кто стал примером для всех, тот не отрывается от постоянного *дэ* и возвращается к изначальному» (Древнекитайская философия. Т.I, стр.123). «Тай-цзи ту шо» («Объяснение схемы Великого Предела») Чжоу Дунь-и начинается словами: «Беспредельное и [потому] Великий Предел». Здесь можно усмотреть начало синтеза конфуцианства и даосизма: понятие из конфуцианского комментария к «Книге Перемен» и подходящее к нему обозначение из «Дао дэ цзина». Однако уже в «Сицы чжуани» довольно ощутимо влияние даосизма. Видимо, то, что относится к «Книге Перемен» – это общее достояние конфуцианства и даосизма, хотя у каждой из двух традиций и в этом есть свои нюансы. Схема же объясняемая Чжоу Дунь-и, несомненно имеет отношение к «Книге Перемен». Второй круг, иллюстрирующий взаимодействие «двух сил» – *инь* и *ян*, содержит фактически две триграммы – *ли* и *кань*. Если мы обратимся к двум последним гексаграммам «Книги Перемен», состоящим из указанных двух триграмм, меняющихся местами, то увидим, что первая из них (№ 63) называется «Цзи цзи» (переводимое Ю.К. Щуцким, как «Уже конец», и нами – «Уже переправились»); вторая же (№ 64) – «Вэй цзи» (соответственно – «Еще не конец» и «Еще не переправились»). Можно увидеть здесь **bz** («Уже предел», как, собственно, и прочитал Ю.К. Щуцкий) и **ca** («Не предел»). Конечно же, *ли* и *кань*, как суммируемые противоположности, «еще не предел». Настоящий Великий Предел иллюстрирует гексаграмма №11, «Тай» («Согласие», а в переводе Ю.К. Щуцкого – «Расцвет»). Эта гексаграмма состоит из триграмм *цянь* и *кунь*. *Цянь* символизирует Небо, *кунь* – Землю. Т.е. вместе обе триграммы соответствуют в гексаграмме словосочетанию *тянь ди* **u** в значении «Природа». Вся Природа – это и есть весь мир, т.е. Великий Предел.

Соединение *цянь* и *кунь* отображается в широко известном, но неопределенном по времени и месту появления варианте *тай – цзи ту* (схемы Великого Предела). Аналогичный символ «в орнаментации гробницы киданьских императоров» (Л.П. Сычев, В.Л. Сычев. Китайский костюм. М., 1975, стр. 48) относится к сунскому времени и, видимо, пришел к киданям из Китая. Существует стойкая гипотеза об иранских истоках символа (R. Wilhelm. Geschichte der chinesischen Kultur. München, 1928, S. 26; похожей точки зрения относительно иранских влияний придерживался ленинградский тибетолог Б.И. Кузнецов), однако монгольское название знака с таким же символом в основе – *соёмбо* (санскр. «сваямбху») расширяет спектр его манифестации. Уже отчетливо в виде «рыбок» *тай-цзи ту* можно найти в бордюрных символах на стенах зданий тибетского монастыря Брайбун, основанного в 1416 г., т.е. в начале правления династии Мин в Китае. Троичный символ виден раньше, как показывают авторы цитируемой нами выше блестящей монографии о ритуальных облачениях китайцев, но по многим признакам оба представления уходят в одинаково глубокую древность, и можно было бы вместе с Лейбницем сказать, что они обусловлены системой предустановленной гармонии, подобно тому, как среди троичных чисел присутствуют все двоичные с тем же количеством знаков, хотя величины одинаково записываемого двоичного и троичного числа в каждой ситеме будут разными.

Если Чжоу Дунь-и согласовал Беспредельное и Великий Предел, то Чжу Си перенес внимание на отношение между *ли* и *тай - цзи*, или, точней, на отношение *тай – цзи* к *ли*. Его идея сводится к тому, что *тай – цзи* есть «предельное *ли*» и что

оно содержит в себе *ли* «Неба и Земли и всех вещей» (Chu Hsi and Neo-Confucianism. Ed. by Wing-tsit Chan. Honolulu, 1986, p. 81). «Предельное *ли*» не в смысле «высшее *ли*»; «предельное», как мера, как самая общая форма. Это наиболее общее, а также, возможно, наиболее глубокое *ли*, присуще, или свойственно *тай – цзи*, но *тай – цзи* не тождественно ему и *ли* в целом. Однако Чжу Си предельно обобщает *тай – цзи* (если не сказать, абстрагирует) и почти приводит его к *ли*, так что оно (*тай – цзи*) становится формой от формы.

Чжу Си, основываясь на Чжоу Дунь-и, тоже дает схему Великого Предела и соотносит *сы дэ* cb (Четыре Качества) с *у син* (Пятью Началами). Чжу Си помещает во втром круге схемы Чжоу Дунь-и, окаймленном триграммами *ли* и *кань*, Четыре Качества так, что для перехода от *хэн* ci к *ли* cj необходимо пройти центр круга, иначе говоря, построить синусоиду. Т.е. *тай – цзи ту* должна состоять из двух «рыбок» (*би му юй* cc).



Тай-цзи ту Чжу Си (по кн.:Wing-tsit Chan. Chu Hsi new studies. Honolulu 1989, p. 279; с указанием источника: Чжу цзы юй лэй, Гл. 94, Разд. 61, стр. 3776)

132 R – C (примеч. 81) отмечают здесь парафраз латинской Вульгаты, Genesis I: 2. Ср. также в письме герцогу Рудольфу–Августу Брауншвейгскому по поводу изображения двоичной системы счисления и идеи в ней заключающейся: «...Я набросал Свет и Тьму, или в соответствии с человеческими представлениями Дух Божий, витающий над землей...» (Историко-философский ежегодник 91. М., 1991, стр. 187). Перев. В.М. Яковлева; текст оригинала в изд. L – V.

133 Dutens, p. 108 (§2).

134 Здесь коннотация: в идее.

135 В небольшой работе «О приумножении наук» («Auctor de scientiarum augmentis...») Лейбниц, излагая учение стоиков, называет имена Эпиктета, Марка Аврелия Антонина и Сенеки (Соч. в 4 – х т.т., Т.1, стр. 198) и замечает, что стоики «по-видимому, не вполне достойно [творения божественного] думали о машине универсума» (там же, стр. 197). Сказанное Лейбницем здесь в трактате можно проиллюстрировать выдержками из книги современных итальянских историков философии

Джованни Реале и Дарио Антисери: «Бытие [для стоиков] – всегда и только тело, а значит, оно индивидоподобно...». (Западная философия от истоков до наших дней. Т.1. Античность. СПб., 1994, стр. 192). И далее то, что вполне является подходящим для чжусианского учения о *ли* и *ци*: «Стоики, по правде говоря, исходят из двух принципов бытия, «пассивного» и «активного», отождествляя первый с материей, а второй с формой (или формообразующим принципом), утверждая при этом неотделимость одного от другого» (там же, стр. 193). И еще немного далее: «Весь универсум есть, в таком понимании, единый организм, в коем все вместе и по отдельности гармонизировано и симпатизировано, т.е. одно воспринимается лишь через другое, а вместе через все. Это и есть теория универсальной симпатии» (там же). На Лейбница тоже очень похоже – и на учение о монадах и на систему предустановленной гармонии. Вот если бы у стоиков была еще идея акта творения, тогда их представление о «машине универсума» было бы «достойным». И, наконец (у цитируемых авторов): «Поскольку Бог есть активный принцип, он неотделим от материи, поскольку нет материи без формы, то Бог – во всем и Бог – все. Бог совпадает с космосом» (там же, стр. 193 – 194). Видимо отсутствие идеи акта творения воспринимается Лейбницем как фатализм, как отсутствие свободы в мире и в человеческих поступках (Ср. фрагмент: «Существуют две секты натуралистов...». Лейбниц. Соч. в 4 – х т.т., Т.1, стр. 103 –104).

Цицерон, который много ссылается на стоика Клеанфа Асского (331 – 232 до н.э.) говорит: «А Клеанф, который вместе с вышеназванным [Аристоном] слушал Зенона, то говорит, что сам мир есть бог, то наделяет этим названием ум (mens) и душу (animus) всей природы, то решает, что истинный бог – это небесный огонь, самый удаленный и выше всего находящийся, со всех сторон [все] окружающий, все обвивающий и все охватывающий, огонь, который называется эфиром» (Цицерон. Философские трактаты. М., «Наука», 1985, стр. 72 – «О природе богов I, 37).

136 Ср. в «Теодицее»: «Вследствие связи и порядка вещей тела всех живых существ и всех растений состоят из других животных и других растений, или из других живых и органических существ: поэтому здесь существует подчинение, и каждое тело, каждая субстанция служат другим, так что их совершенство не может быть равным» (Соч. в 4 – х т.т., Т. 4, стр. 270).

137 См. примеч. 12 выше.

138 Dutens, p. 117 (§2).

139 См. выше, л. < 25 >.

140 Dutens, p. 119 (§9).

141 Имя этого ученого-конфуцианца можно прочитать у Лонгобарди, как У Бань-лу (U-Puen-Lu) (там же).

142 Интересно относящееся сюда примеч. 40 у L – V (оно принадлежит У. Унгеру): «Отождествление Шанди (с *ли* и соответственно) *тай – цзи*, хотя с синхронической точки зрения, собственно говоря, недопустимо ..., все же, рассматриваемое диахронически, оправдано. Тем более, что различные термины в истории китайской культуры получают, в силу каких-то причин, одинаковый статус. При этом Шанди, божество династии Шан cd (другое слово, нежели Шан в Шанди cf) и древнейшее обозначение высшей инстанции на свете, заменяется *тянь* – «Небом», божеством последующей чжоуской династии. Это последнее заменяется, в свою очередь, *дао*, которое, в конце концов, заменяется его синонимом – *ли* и возносящим это последнее на высоту [словосочетанием] *тай – цзи*. Взаимосвязь Шанди и *тянь* совершенно правильно отмечена Лейбницем». Трудно, правда, согласиться, что *ли* является синонимом *дао*.

143 Dutens, p. 117.

[144] Таково название Раздела 13 в трактате Н. Лонгобарди: «[О том,] что все духи, или боги Китая сводятся к одному, который есть *ли*, или *тай — цзи*» (Dutens, p. 126).
[145] Idid., p. 127 (§3).
[146] Мыслящий принцип сознания и всей Природой управляющий закон (*лат.*).
[147] Лоно Природы, заключающее в себе действительно все возможное (*лат.*).
[148] Idid., p. 131 (§4).

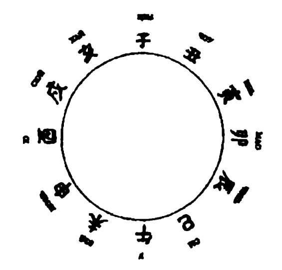


Рис. к примеч. 148

[149] Ibid., p. 127 (§4).
[150] Ibid., p. 127 (§5).
[151] Vide ibidem, p. 127 – 128 (§6).
[152] Vide ibidem, p. 128 (§7).
[153] О том, что мир, согласно учению сунских конфуцианцев, заканчивает существование (в свой срок), см. у Н. Лонгобарди 13: 69 (Dutens, p. 128 §7).
[154] См. Dutens, p. 110, где говорится о возникновении мира, но не сказано, что это начало цикла.
[155] Здесь ссылка должна быть – 5: 32. Для пояснения идеи космического цикла английский исследователь сунского конфуцианства Джозеф П. Брус приводит диаграмму, «в которой круг делится на так называемые часы «Великого Года» (*тай суй* **cg**). Полный круг называется Юань **ch** и включает остальные три начала (*хэн* **ci**, *ли* **cj**, *чжэнь* **ck**). Каждый «час» состоит из 10 800 лет и представляет «период» в развитии вселенной. Таким образом, полный цикл состоит из 129 600 лет. Первый из этих часов – периодов, *цзы* – период, открывающий процесс эволюции вселенной. Последний, *хай* – период хаоса, когда все вещи приходят к гибели, но который опять же оказывается лишь чревом, из которого все вещи заново рождаются. Первым возникает из тьмы Небо, которое «раздвигает» хаос, словно оно раскрывает ворота Великого Вместилища, и начинается [вновь] первый период – *цзы*. В середине этого периода более мелкая и чистая часть эфира поднимается, а солнце, луна и звезды приобретают видимую форму в небесах. Во второй период – *чжоу* образуется твердая земля. Более тяжелый и замутненный эфир либо сгущается и образует землю и камень, либо же влажный эфир становится жидким, теплый эфир становится огнем и такам образом четыре составляющих Земли – вода, огонь, почва и камень формируются. В третий период – *инь* появляется человек – порождение Земли и Неба – и вместе с ним низшие животные. В последующие периоды прослеживается ход человеческой истории» (Chu Hsi and his Masters. An Introduction to Chu Hsi and the Sung School of Chinese Philosophy. By J. Percy Bruce, London 1923, p.p. 159 – 160).

О Тай – Суй, невидимой планете, являющейся тенью Юпитера и встречающейся с ним, как можно понять из доступных объяснений, лишь в знаках *цзы* **cl** и *у* **cm** и противостоящей ему в знаках *мао* **cn** и *ю* **co**. (См. Science and Civilization in China. By J. Needham. Vol. 3, Cambridge 1959, p.p. 402 – 404; Чжунго да байкэ цюань шу. Тяньвэнь сюэ (Китайская большая энциклопедия. Астрономия). Пекин - Шанхай, 1980, стр. 339.

В трактате Н. Лонгобарди стоит *да суй* (Ta – Sui). Очевидно, имеется в виду непосредственно Великий Год, аналогичный индийской *махаюге*, а не двенадцатигодичный цикл, связанный с движением Юпитера и соответственно Противо-Юпитера (*тай – суй*).

[156] Dutens, p. 128 (§7).

[157] Ссылка у Н. Лонгобарди: Dutens, p. 129 (§10).

[158] Ср. выше, л. < 14 >, где у Лейбница: *lis*.

[159] Kortholt, T.2, p. 329.

[160] Ibid., p. 333.

[161] R – C замечают здесь (примеч. 87), что «А. де Сент-Мари не имеет в виду, будто китайцы «образовали» слово *ли – тайцзи* в «Чжунъюне». Опять же, *ли* не встречается в этом классическом тексте. Вместо этого есть философски значимое понятие *дао* **cp** – «Путь» и поздней философы – конфуцианцы объяснили *дао*, как означающее *ли* в древних текстах. А. де Сент-Мари говорит, что с его точки зрения оба выражения имеют один и тот же смысл».

[162] Kortholt, p. 333.

[163] Бытие 1: 31.

[164] Kortholt, p. 370.

[165] Лактанций, Люций Целий Фирмиан (ок. 250 – ок. 325) – ранний христианский богослов. О. де Сент – Мари приводит место из Кн.1, Гл.5 «Божественных установлений» («Institutiones divinae») этого автора (см. R – C, примеч. 88; L – V, примеч. 43).

[166] Kortholt, p. 370.

[167] По завершении спора об обрядах католические миссионеры оставили словосочетание *тянь – чжу* **ag** для перевода слова «Бог», отказавшись переводить так же слова *тянь* **cq** и Шанди (см. L – V, примеч. 45: R – C, примеч. 89).

[168] Dutens, p. 97 (§1).

[169] По тексту Н. Лонгобарди (R – C, примеч. 90).

[170] Н.Лонгобарди передает слова М.Риччи в начале Раздела 16 своего трактата (Dutens, p.136).

[171] Dutens, p.143.

[172] Dutens, p.132 (§12).

[173] Или: естественным правлением.

[174] *Тянь дао* **cr** – Путь Неба. В «Сицы чжуани», Гл.10 Второго раздела этот термин выступает в ряду трех понятий:

Символы «Книги Перемен» действенны.
Они охватывают все знание полностью.
Разве в ней нет Пути Неба?
Разве в ней нет Пути Человека?
Разве в ней нет Пути Земли?

Противопоставление Пути Неба и Пути Человека встречается в Гл. 77 «Дао дэ цзина»: «Небесное *дао* напоминает натягивание лука. Когда понижается его верхняя часть, поднимается нижняя. Оно отнимает лишнее и отдает отнятое тому, кто в нем

нуждается. Небесное *дао* отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято. Человеческое же *дао* – наоборот. Оно отнимает у бедных и отдает богатым то, что отнято» (Перев. Ян Хин-шуна. – Древнекитайская философия. М., 1972, Т.1, стр. 137). «Небесное *дао*» мы находим также у Чжуанцзы. Приведем этот пассаж в переводе Л.Д.Позднеевой (она переводит «*тянь дао*», как «путь природы»): «В пути природы [все] движется, ничто не застаивается, поэтому и возникает [вся] тьма вещей. В пути предков [все] движется, ничто не застаивается, поэтому [к ним] и обращаются [все] в Поднебесной. В пути мудрых [все] движется, ничто не застаивается, поэтому [все] среди морей [им] покоряются» (Мудрецы Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. СПб., 1994, стр. 203). В период Хань понятия *тянь дао* и *жэнь дао* сопоставляет Ван Чун (27 – ок. 97 г.) в трактате «Лунь хэн» («Критические рассуждения»: «После того как человек рождается на свет, его Путь заключается в воспитании и обучении, а Путь природы заключается в недеянии и предоставлении каждого своему естеству» (Перев. Т.В. Степугиной – Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, стр. 292). В сунский период понятие *тянь дао*, хотя и употребляется, однако особо не выделяется: очевидно, *ли* достаточно полно его покрывает, и Лейбниц точно замечает подобного рода связь. То, как формулирует на рубеже эпох Мин и Цин отношение между *тянь дао* и *жэнь дао* мыслитель, в учении которого Великая Пустота и *ци* заслоняют *ли* и для которого движение первично, а именно Ван Фу-чжи (1619 – 1692), поразительно напоминает комментировавшееся выше изречение из «Луньюя» (см. примеч. 85 выше). У Ван Фу-чжи: «Путь человека – [тоже] Путь Неба; [но] Путь Неба – это Путь, который человеку невозможно совершить» (Чжэ сюэ да цыдянь. Чжунго чжэсюэ ши цзюань. Шанхай, 1985, стр. 84). Акцент, правда, иной.

175 Kortholt, T.2, p., 334.

176 Слова А. де Сент-Мари: «В том же месте Конфуций, касаясь *тянь дао*, которое есть то же, что и *ли* – надежное правило Неба в его движении и в естественных для него действиях, говорит, что *ли* в себе самом заключает свою настоящую истину, свой подлинный закон свое незыблемое правило» (Kortholt,T.2, p. 334).

177 Dutens, p. 134 (§2).

178 Dutens, p.131 (§10).

179 Здесь необходимо привести слова о. Лонгобарди, лишь косвенно свидетельствующие об указанном пассаже из «Луньюя»: «Эта масса совершенств позволяет говорить китайцам, что начало это несравненно по своей сути и ему нет ничего равного, как это можно видеть в Кн. 2, Гл. 5 «Луньюя». Правда, что в этой книге те же самые хвалы отнесены к Небу, но нужно хорошо знать, каков стиль, который характерен для litterati» (Dutens, p. 132 /§17/).

180 Kortholt, p. 280.

181 Лейбниц приводит слова, цитируемые А. де Сент-Мари по китайскому источнику. Видимо, этот источник указан отцом де Сент-Мари несколькими строками выше цитируемого текста (Kortholt, p. 337). Правда, указание можно отнести к абзацу, в конце которого оно стоит, хотя там косвенная речь, а не прямая. Однако, если бы цитата была взята из другого источника, автор трактата, можно быть почти уверенным, сослался бы. Место, которое указано о. де Сент-Мари – это 8-й л. двадцать шестой цзюани «Син ли дацюань», озаглавленной – «Раздел [касающийся] *ли* и *ци* («Ли ци лэй»; см. аналогичный 10-й раздел в «Син ли цзин и» cs, являющемся сокращенным вариантом «Син ли да цюань»). Текст раздела состоит из высказываний конфуцианских ученых школы Чэн – Чжу, и авторы могут быть самые разные, в том числе стоящие близко по времени к составлению этого текста (1415 г.). Если бы имя автора цитируемого рассуждения стояло рядом с высказы-

ванием, А. де Сент-Мари не преминул бы его назвать. Н.Лонгобарди, ссылаясь на ту же самую страницу, приводит тот же текст, что и А. де Сент-Мари (выше указания места) и тоже в изложении (Dutens, p. 127, §5). Речь идет о *ли* и *тай – цзи*, как причинах движения. Отец Лонгобарди отмечает, что Чэн-цзы (так в китайском тексте называют и Чэн И и Чэн Хао) «прилагает ту же характеристику (distinction) к Царю всевышнему [т.е. Шанди], поскольку он правит». Значит предыдущее было сказано ранее братьев Чэн. И действительно, излагаемый (с неодинаковой степенью точности) отцами Н. Лонгобарди и А. де Сент-Мари текст в основе своей принадлежит Чжоу Дунь-и и это «Тай- цзи ту шо» («Изъяснение Плана Великого Предела»). Но прямая цитата у о. де Сент-Мари принадлежит другому автору, очень похожему на Чжу Си, Впрочем, поскольку и в цитате А. де Сент-Мари и в беглом замечании Н. Лонгобарди говорится о Шанди, то следует посмотреть, не принадлежит ли цитата одному из братьев Чэн; в Цз. 26, л. 11 вновь указан Чэн-цзы (Лонг. 12: 60; Dutens, p. 123).

182 R – C (примеч. 97) указывают места в Книге Маккавеев, где говорится о Боге, как о «Небе». Например, I, 3: 19, 4: 10, 24, 40, 55; 9: 46; 12: 15; 16: 3; а также во II Книге Маккавеев. Небо может пониматься и как locus dei, подразумеваться Бог на нем, но может специально подразумеваться значение «пространства», связываемого с именем Божьим (См. L –V примеч. 14).

183 Более полная цитата:

Quidam sortiti metuentem sabbata patrem
Nil praeter nubes et coeli numen adorant...
(Кто-то, по жребию боящегося нарушить субботу отца,
Лишь облака почитает и неба знамения...)

В переводе А. Адольфа:

Те, кому дан в удел отец почитатель субботы,
Молятся лишь облакам и неба божественной силе...

(Сатиры Д. Юния Ювенала. Стихотворный перев. А. Адольфа... с прибавлением лат. текста. М., 1888, стр. 438).

184 Приведем две выдержки из «Облаков» Аристофана, где такие воззрения вкладываются в уста Сократа:

СОКРАТ Желал бы ты природу божества узнать на деле?
СТРЕПСИАД Зевс свидетель, если есть он, Зевс!
СОКРАТ Вступить в беседу с облаками хочешь ты,
Которых почитаем за богов?
СТРЕПСИАД Ну да.

(Аристофан. Комедии, т.1. Перев., вступ. статьи и коммент. А. Пиотровского. «Academia», 1934, стр. 259.)

СОКРАТ молится
Господин и владыка, о Воздух святой, обступивший,
объемлющий Землю,
О сверкающий, ясный Эфир, Облака громоносные,
матери молний!
Поднимитесь, взлетите, царицы, свой лик мудролюбцу
седому явите!
(Там же, стр.261.)

185 Kortholt, p. 336.

186 Ibid., p. 341.

[187] Открытия астрономов, находившиеся в поле зрения Лейбница – это открытия Коперника, Кеплера и Галилея, связанные с небесной механикой и оптикой и с усилиями «по созданию геометрической системы мира» (Д. Лэйзер, стр. 61). Лейбниц видел гармонию гелиоцентрической системы мира. Он также в полной мере признавал достоинство космологических построений Декарта, связь которых с идеями Джордано Бруно и Кеплера он отмечает. Идею множественности миров он, очевидно, тоже извлекает из трудов Джордано Бруно и утверждается в ней с помощью теории вихревого движения, хотя и критиковал последнюю (см. А.Койре «Ньютон и Декарт» /примеч. 8/ – В кн. А.Койре. Очерки истории философской мысли. М., «Прогресс», 1985, стр. 248). Лейбниц должен был быть несомненно знаком с опытами Гюйгенса по оценке расстояния до Сириуса и определению яркости последнего. Поэтому он писал в «Теодицее»: «Земной шар есть только планета, т.е. один из шести главных спутников нашего Солнца; и так как все неподвижные звезды тоже суть солнца, то отсюда ясно, как мала наша Земля в сравнении с другими видимыми мирами, поскольку она только придаток к одному из них» (Лейбниц. Соч. в 4 – х т.т., Т. 4, стр. 143).

[188] Здесь Лейбниц снова имеет в виду то, о чем сообщил ему И.Буве. Ср. примеч. 130 выше.

[189] Dutens, p. 100.

[190] В китайской философии это понятие дэ **g**.

[191] Ibid., p. 118 (§7).

[192] Чэн Чжэн-шу **aa** (Чэн И - чуань **ab**, или Чэн И **ac** – 1033-1107). Можно прочесть и как Чэн – Чжу, тогда это Чэн Хао и Чжу Си или в целом линия этой школы. Ср. L – V, примеч. 51; R – C, примеч. 101.

[193] Ср. л. < 31 > выше и примеч. 182.

[194] Kortholt, p. 322.

[195] Вэнь - ван (1231 – 1135 до н.э.) – основатель дома Чжоу (1122 - 256 г.г. до н.э.). Считается, что он создал основу чжоуской «Книги Перемен» из 64-х *гуа* и афоризмов к ним.

[196] Ся-хоу ши **ad**. Трудно отказаться от предположения, что речь идет о последнем правителе династии Ся. Приведем примеч. 51а. L – V: «Следует, пожалуй, читать Ся-ши, «князь Ся». Цитата представляется основанной на непонимании в «Шуцзине», Главе *Тан-ши*: «Князь Ся виновен. Из страха перед Шанди я не осмеливаюсь не наказать его. (*Чжэн* **ct** – «правота» стоит здесь вместо *чжэн* **cu** – «наказывать»»). Процитируем также текст отца де Сент-Мари, где видно, что указанное место – не совсем цитата: «Если предположить, что первопринцип всех вещей единственный и неповторимый, что творил он из ничего, что он создал первого человека, от которого произошли все остальные: и что он, согласно древнему учению китайцев, является истинным создателем мира, то очевидно и несомненно, что древние китайские философы знали истинного Бога, которому они предназначали свои жертвоприношения непосредственно или опосредованно и от которого зависели все их удачи и неудачи – одним словом то, чего они могли желать или опасаться. Если верно, что китайцы знали этот первопринцип и верили в него, то несомненно, что первое установление их культа и их жертвоприношений не следует называть гражданским и политическим, но в высшей степени религиозным и святым. Среди отцов – иезуитов всегда было два противоположных мнения по этому вопросу, и они все еще сохраняются в настоящее время. Отец Маттео Риччи был первым, кто прямо утверждал, что древние китайцы знали истинного Бога, которого они именова-

ли Шанди, т.е. Владыка, или Царь, вышний, потому что по изучении их древних книг обнаруживается, что Шанди – это то же самое, что и наш Бог, повелитель Неба и Земли, и что различие только в именах: это то, что отец Риччи говорит в своем сочинении «Тянь сюэ». О. Николай Лонгобарди, его преемник в должности вицепровинциала этой миссии, придерживается противоположного мнения, и он полагает, что, судя по основным положениям древней философии китайцев, им никогда не была известна первая действующая причина, которая создала все из ничего одной лишь волею и своею силою, – ни древним, ни современным: но, что им был известен только материальный, телесный первопринцип, а не такой, который является предметом веры. По случаю этих двух мнений два досточтимых отца-инспектора распорядились один вслед за другим, чтобы узнали у судей христианских и [также] языческих и конфуцианских ученых, имеющих большой авторитет, что понимается в их философии и в их классических книгах под словом Шанди. О. Франсуа Вийера – инспектор обязал даже обе противоположные стороны составить подробные трактаты, чтобы доказать свои мнения. Эти трактаты были рассмотрены в коллегии иезуитов в Макао и в их коллегии в Риме, после чего вышел приказ досточтимейшего генерала этого ордена, предписывавший не употреблять более имени Шанди для обозначения Бога и не возвещать о нем этим словом в пределах миссии. Но он не хотел, чтобы трогали книги о. Маттео Риччи ради его имени и его авторитета: из-за этого приказ, который он издал, оказался бесполезным. Ибо под тем предлогом, что мнение о. Риччи не было осуждено, слово Шанди вновь вошло в употребление и оно часто встречается в устных высказываниях и китайских книгах, недавно напечатанных некотороми отцами иезуитами, которые всеми силами стараются убедить себя, что Ш а н д и – тот же Бог, по-существу, что и мы исповедуем, Дабы вы смогли доконца разобраться в этих двух мнениях, я приведу здесь доводы в пользу того и другого.

Те, которые отстаивают первое мнение, говорят, что Шанди и Царь вышний из своего Небесного Дворца следит за всем, что совершается, и правит миром. Что никто иной, как этот Царь вышний Шанди приводит в действие внутренние побуждения в человеке. Что император Вэнь-ван будет до конца своих дней уничижать себя, скрывая блеск его величия и замыкаясь в сердце своем, склоняясь перед этим Владыкой и Царем вышним Шанди. Что император по имени Сяши (Hiaxi), когда ему приходилось раскаиваться в содеянном зле, был в трепете от страха и благоговения перед Шанди и имел обыкновение говорить, что подобные страх и благоговение сдерживают его и в такой степени, что он не осмеливается погрешить против разума и справедливости» (Kortholt, p. 320 – 322). Таким образом, А. де Сент-Мари не сам цитирует древний текст, но передает ссылку на пример из китайской древности, служащий в качестве аргумента для сторонников употребления имени Шанди и приводимый, очевидно, в соответствующем трактате. Видно, что он передает эту ссылку точно, и, не будучи в строгом смысле цитатой, этот пересказ больше по объему, чем приведенная L – V (или проф. Унгером) выдержка из «Шуцзина». Отцы-миссионеры краткое излагают кратко же. Чтобы адресовать упрек комулибо из них, необходимо просмотреть трактаты сторонников Маттео Риччи по вопросу о статусе Шанди. Пока же можно предположить, что речь идет о Ся Хоуши **ad**, или Юе **cv**, либо, что кажется менее вероятным, о Ся-хоу Ци **cw**, которого возвысил император Шунь (см. Сыма Цянь. Исторические записки (в перев. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина). Т.1, стр. 148, 179 – 180).

[197] Kortholt, p. 324.

198 R – C (примеч. 104) указывают место, которое пересказывается у А. де Сент – Мари. Это «Луньюй» 3: 13 («Ван Сунь-цзя спросил: «Что означают слова: 'Лучше выразить почтение духу очага, чем духу внутренних покоев'?» Учитель ответил: «Не так! тот, кто нанес обиду Небу, не может обращаться к нему с просьбами»» (Перев. В.А. Кривцова – Древнекитайская философия в 2-х т.т., Т.1, стр. 140).

199 Следует привести примеч. R – C /примеч. 105/: «Хотя большинство исследователей считают..., что Платон не является монотеистом, существует... высказывание самого Платона в Эпистоле XIII, что он умел проводить различие между «Богом» и «богами», когда это было необходимо. В послании к Дионисию Платон говорит: «Ты конечно же помнишь, что отличает те написанные мною письма, которые задуманы всерьез, от тех, которые не таковы... Те, которые написаны серьезно, начинаются со слова «Бог»; те, что менее серьезны, начинаются словом «боги»» (цит. по Morrow, Plato's Epistles, p. 268). Письма Платона есть в русском переводе. Вот цитируемое место: «Относительно знака, какие письма я посылаю тебе в серьез, а какие нет, я думаю, ты помнишь, однако прими это особенно к сведению и будь к этому внимателен. Ведь меня заставляют писать тебе многие, которым нелегко напрямик отказать. Итак, в серьезных письмах вначале упоминается бог, боги же – в несерьезных» (Платон. Соч. в 3 – х т.т., Т. 3/2, стр. 566; перев. С.П. Кондратьева). Письмо адресовано Дионисию Младшему – тирану Сиракузскому (правил с 367 по 343 г. до н.э.).

200 Dutens, p. 138 – 139. Н.Лонгобарди называет этого конфуцианца – Чжоу Ян-тянь.

201 R – C замечают, что у Н.Лонгобарди здесь не говорится: Шанди. Приведем его слова: «Я его спросил, что есть Царь вышний, согласно секте конфуцианцев?» (Dutens, p. 139). «Царь вышний» – это перевод слова «Шанди», и никак иначе, чем употребив это слово, о. Лонгобарди спросить ученого-конфуцианца не мог. Речь идет несомненно о Шанди. Лейбниц же, со своей стороны, не цитирует, а пересказывает слова Лонгобарди.

202 См. выше, примеч. 80. Лейбниц не узнает здесь air primogène – родной стихии!

203 R – C (примеч. 108) предлагают четыре возможных толкования термина, данного в транскрипции Н. Лонгобарди, как Tien-Xin: 1) как *тянь – шэнь* **cx** «Небесные духи»; 2) как *тянь – син* **cy** «ход Неба» («Heaven's conduct»), или «Небесный Путь» («Heaven's path»), поскольку оно поставлено в один ряд с *ли* и *тай – цзи*; 3) *тянь – син* **cz** , «природа Неба», и 4) даосский термин *тянь – сянь* «бессмертные обитатели Небес», как, по мнению этих авторов, подсказывает замечание Лейбница в скобках (см. следующее примеч.).

204 Dutens, p. 100. Н. Лонгобарди здесь поясняет, что *тянь – шэнь*, или *тянь – синь* в его транскрипции (см. примеч. выше) – это, в представлении христиан, ангелы. Но ангелы – это скорей небесные духи, чем даосские бессмертные, если не считать, что даосские бессмертные суть небесные духи и что они не отличаются от ангелов.

205 Обычно в синологической литературе переводится как «мандат Неба». В примеч. 55 проф. Унгера в издании L – V: «Небесное «поручение», «мандат»: первоначально легитимация императорской власти, позже развилось далее в понятие судьбы».

206 При этой транскрипции наиболее вероятны иероглифы **ae**; можно предположить также **af** – Дух Земли; либо **da** – *кунь - линь* – «соседний с *кунь*», т.е. *цянь* **j** в гексаграммах «Тай» (№11) и «Пи» (№12), а также саму гексаграмму «Цянь», с которой «Кунь» стоит рядом в «Книге Перемен». «Благость Земли» – в тексте Лейбница: vertu de la terre; у Н.Лонгобарди в отмеченном Лейбницем месте /17: 90/ стоит «Mari de la Terre» – «супруг Земли» (Dutens, p. 139). «Супруг Земли», между прочим, – эпитет Посейдона.

207 Транскрипция Н. Лонгобарди: Foe; в перев. L – V: Foh; в русской транскрипции: *фо* **db**, Будда.

208 Юй-хуан **dc**, Яшмовый император – высшее божество у даосов (см. примеч. 112 у R – С). Его называют также Юй-ди **dd**, Юй-хуан Шанди, а также Юань-ши тянь-цзунь **de**, «Изначально Почитаемый на Небе».

209 Должно быть: /17: 87/. Имя упомянутого здесь конфуцианца, как сообщает Н. Лонгобарди, Чжоу Мо-цянь (Dutens, p. 137 §2).

210 Ср. примеч. 167 выше.

211 *Чжу цзай* **ah** – «повелитель», «владыка».

212 Dutens, p. 134 (§2). Ср. также у А. де Сент-Мари (Kortholt, p. 322) и примеч. 196 выше.

213 Dutens, p. 119. У Н. Лонгобарди говорится, что «останется только *ли*» (там же).

214 Dutens, p. 138 (17: 89).

215 Здесь необходимо подчеркнуть различие между декартовой и лейбницевской концепциями души, или внутренней природы животного. По Лейбницу и человек и животное суть монады; дело лишь в степени проявления этой универсальной сущности и той, божественной, которая за ней стоит. Н. Ремон в письме Лейбницу от 9 января 1715 г. просит разъяснения по этому и еще трем вопросам, связанным с монадами (в том числе по такому, физическому, как материя и инерция: см. Gerhardt, T.3, p. 631). В частности Н. Ремон спрашивает: «Каким образом (говоря в физическом смысле и не употребляя абстрактных и метафорических терминов), какими способами, пройдя какие ступени, центральная и доминирующая Монада, образующая в некоторое определенное время животное, может перейти в другое [существо], дабы образовать господина Лейбница, или точней, стать им» [?]. Ответ Лейбница (по пунктам) содержится в его письме Ремону от 11 февраля 1715 г.: «Поскольку мыслимо, что путем развития и изменения материи машина, образующая тело размножающегося с помощью семени животного (animal spermatiques), может стать машиной, какая необходима для создания органического тела человека: необходимо, чтобы в то же самое время душа из просто чувствующей стала разумной, благодаря совершенной гармонии между душой и машиной. Но так как эта гармония предустановлена, будущее состояние уже заключалось в настоящем, и совершенный разум уже давно распознавал в нынешнем животном будущего человека, как отдельно в его душе, так отдельно и в его теле, Таким образом, чистое животное никогда не станет человеком, а животные человеческие существа /?/, размножающиеся с помощью семени, которые не проходят достаточной (grande) трансформации в момент зачатия, являются чистыми животными» (там же, стр. 635). Для краткости представления концепции Декарта мы процитируем примеч. 115 R – С (они обратили внимание на данное место в трактате Лейбница): «Декарт и его последователи... считали, что звери, или твари бессловесные (beasts or brutes) не обладают душой или связанными с духом качествами, и следовательно, совершенно лишены сознания. Животные, согласно, Декарту суть искусно устроенные (finely tuned) машины, или автоматы (он сравнивает их с часами; «Страсти души», VII, XVI), созданные из материи только и приведенные в движение механическим биением сердца («Рассуждение о методе», V)».

Нельзя сказать, чтобы Декарт начисто отрицал наличие души у животного, он склонялся к отрицанию наличия у них ума, подобного нашему: «...Хотя многие животные обнаруживают в некоторых своих действиях больше искусства, чем мы, однако в других они совсем его не обнаруживают, поэтому то, что они лучше нас действуют, не доказывает, что у них есть ум; ибо по такому расчету они обладали бы им в

большей мере, чем любой из нас, и делали бы все лучше нас; это доказывает скорее, что ума они не имеют и природа в них действует согласно расположению их органов, подобно тому как часы, состоящие только из колес и пружин, точнее показывают и измеряют время, чем мы со всем нашим благоразумием» (Рене Декарт. Соч. в 2 – х т.т., Т.1, стр. 284). О душе же животного он говорит следующее: «...Нет ничего, что отклоняло бы слабые умы от прямого пути добродетели дальше, чем представление о том, будто душа животных имеет ту же природу, что и наша, и что, следовательно, нам на наравне с мухами и муравьями не к чему стремиться и не на что надеяться после смерти: тогда как зная сколь наши души отличны от животных, гораздо легче понять доводы, доказывающие, что наша душа имеет природу, совершенно независимую от тела, и, следовательно, не подвержена смерти одновременно с ним. А поскольку не видно других причин, которые могли бы ее уничтожить, то естественно, из этого складывается представление о ее бессмертии» (там же, стр. 284 – 285). Если и отрицает Декарт душу у животного, то, видимо, душу бессмертную; во всяком случае, наличие идеи бессмертия души – идеи, которая была бы присуща животным.

216 R – C указывают, о каких фрагментах в этом диалоге Платона идет речь. «Некоторые из древних» – это Симмий и Кебет, ученики пифагорейца Филолая. Вот слова Симмия: «...Наиболее частый взгляд на душу таков: если наше тело связывают и держат в натяжении тепло, холод, сухость, влажность и некоторые иные, подобные им [начаала], то душа наша есть сочетание и гармония этих [начал], когда они хорошо и соразмерно смешаны друг с другом. Если душа – это действительно своего рода гармония, значит, когда тело чрезмерно слабеет или, напротив, чрезмерно напрягается – из-за болезни или иной какой напасти, – душа при всей своей божественности должна немедленно разрушиться, как разрушается любая гармония,будь то звуков или любых творений художников; а телесные останки могут оставаться долгое время, пока их не уничтожит огонь или тление» (Платон. Соч. в 3 – х т.т., Т. 2, стр. 52 – 53). Мнение же Кебета основывается на вере в перевоплощения: «Что наша душа существовала и до того, как воплотилась в этом образе, доказано – я не отрицаю – очень тонко и, смею сказать, очень убедительно. Но что она и после нашей смерти продолжает где-то существовать, это мне представляется далеко не столь убедительным. ... Допустим, что душа существует не только до нашего рождения, но,что вполне возможно, некоторые души существуют и после того, как мы умрем, и будут существовать, и много раз родятся, и снова умрут: ведь душа по природе своей настолько сильна, что способна вынести много рождений. Допустим, со всем этим мы согласимся, но не признаем, что душа не несет никакого ущерба в частых своих рождениях и не погибает однажды совершенно в какую-то из своих смертей...» (там же, стр. 53, 54 – 55).

217 Dutens, p. 140 (§17). Чтобы было понятно, какие «разные вещи» отождествляет ученый-конфуцианец (Чжоу Ян-тянь), вот выдержка из трактата Н. Лонгобарди: «Я спросил его, предназначаются ли жертвоприношения Небу, совершаемые ежегодно императором, также и Царю вышнему? Он ответил, что Царь вышний и Небо суть одно и то же под двумя разными названиями, и что таким образом, когда совершается жертвоприношение Небу, оно предназначается Царю вышнему; и то же самое касается жертв, приносимых горам, рекам и долинам» (Там же, стр. 139 – 140 /§15/).

218 Dutens, p. 93.

219 Ibid., p. 114.

220 Ссылка должна быть на трактат А. де Сент – Мари: Kortholt, р. 352. В иероглифическом написании *тянь шэнь* **cx**, *гуй шэнь* **am**.

221 Kortholt, р. 352. L – V (примеч. 60) и R – С (примеч. 118) указывают место, откуда взята цитата («Чжунъюн», Гл. XVI, 1 - 3). L – V приводят ее в переводе И. Платса (J.H. Plath. Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren. 4 Teile. В издании: Abhandlungen der Kaiserlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften, philolog. – hist. Klasse. Bde XI – XIII, München 1867, D. XIIIa, S. 137): «Деятельность духов и душ умерших, о сколь она совершенна! Ее замечаешь и все же не видишь; ей внемлешь и все же не слышишь; они становятся частью всего, что есть, и не могут быть от него отделены; ...они рассеяны всюду, как если бы они были вверху, как если бы они находились справа и слева». Тот же пассаж пересказывает Н. Лонгобарди (Dutens, р. 121 §17). См. л. < 43 > в трактате Лейбница.

222 Ссылка на трактат А. де Сент-Мари (Kortholt, р. 354). Цитата тоже из «Чжунъюна», Гл. XVI, 4 – 5 (R – С, примеч. 119).

223 Kortholt, р. 353.

224 По поводу такого сравнения А. де Сент – Мари говорит выше: «В отношении духов, называемых *гуй - шэнь* и подчиненных универсальному и высшему духу Неба – Шанди, кто-то, возможно скажет, что философ Конфуций под этими духами подразумевал ангелов, которых Бог создал, чтобы они выполняли его веления и следили за родом человеческим, и в особенности тех, которые были созданы для блага человека» (Kortholt, р. 352).

225 См. примеч. 224.

226 Kortholt, р. 358 – 359.

227 Блаженный Августин «Исповедь», Книга пятая, V, 7. (В перев. М.Е. Сергеенко изд.: М., 1992, стр. 176 – 177.)

228 Очевидно, Лейбниц имеет в виду философов периода поздней схоластики. Также Николай Кузанский пользовался понятием «интеллигенция» (см. «Простец об уме», Гл. 4 – Николай Кузанский. Соч. в 2 – х т.т., Т.1, стр. 397).

229 Смыслом в высшей степени очевидным и естественным (*лат.*).

230 Здесь ссылка на трактат Н. Лонгобарди (Dutens, р. 96). См. выше, примеч. 32. Описание «Компендиума» есть также в книге В.П. Васильева. Материалы по истории китайской литературы. СПб., 1887.

231 Император Чэн-цзы **ak**, или Чжу Ди **al** (1360 – 1424), пр. 1402 – 1424).

232 Аккурсиус; Франческо Аккурсио (ок. 1185 – ок. 1263) – итальянский юрист, представитель болонской школы глоссаторов; автор «Большого глоссария» («Glossa ordinaria»).

233 Бартолус; Бартоло да Сассоферрато (1314 - 1357) – итальянский юрист, глава школы постглоссаторов. Преподавал право в Пизе и Перудже. Постглоссаторы известны толкованиями Кодекса Юстиниана (VI в.), или «Корпуса цивильного права».

234 «Edictum perpetuum» – преторские эдикты, систематизированные Сальвием Юлианом по поручению императора Адриана (годы правления: 117 – 138).

235 См. примеч. 75 выше.

236 Письмо И.Буве от 4 ноября 1701 г. Лейбницу (Dutens, pp. 152 – 168; Leibniz korrespondiert mit China. Die Briefwechsel mit den Jesuitenmissionären (1689 – 1714). Hrsg. v. Rita Widmaier. Frankfurt a. M., 1990, S. 148 – 163; примеч. 164 – 169). В русском переводе см. выше. Открытию Лейбницем двоичной системы счисления посвящено его письмо герцогу Р. – А. Брауншвейгскому от 2 января 1697 г. (L – V, S. 19 – 22; русский перевод см. в «Историко – философском ежегоднике», М., 1991, стр. 185 – 189). См. также Раздел IV данного трактата Лейбница.

[237] К «логике дихотомий» Лейбниц вернется, в частности, на л. < 68а > трактата. См. примеч. 349 ниже.

[238] Афанасиус Кирхер (1602 – 1680) – разносторонний и чрезвычайно увлеченный исследователь, и вклад его в науку нового времени не остается незамеченным. «Кирхер подчеркивал значение соединения разума (ratio) и опыта в поиске истины и проводил опыты сам. Он ранее Бойля и Герике представил опытное доказательство необходимости среды для распространения звука. Он экспериментировал в оптике, акустике, механике, электродинамике (магнетизме) и в музыке, он исследовал гипнотические явления, изобрел систему письма для глухонемых и внес вклад в создание бактериологии, как науки. Кроме того он является первым исследователем коптского языка». – Читаем мы в фундаментальном исследовании З.Вольгаста по истории немецкой философии XVI – XVI в.в. (Wollgast, Siegfried. Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufkldrung /1550 – 1660/. Berlin, 1988, S. 79). Оценку Кирхеру, как египтологу, близкую оценке Лейбница, хотя и отличающуюся от нее в положительную сторону, дает русский востоковед – историк Б.А.Тураев: «Но классическая древность (имеются в виду свидетельства античных авторов – В.Я.) завещала, к сожалению, ложное представление о Древнем Египте, как стране чудес и седалище высшей премудрости; трактат Гораполлона о поздних иероглифах поддерживал его; отсюда неудачи всех попыток найти ключ к иероглифам. Ученые были твердо убеждены, что последние – не буквы и слоги, а непременно идеограммы, под каждой из которых скрывается какое-нибудь непременно очень мудреное, мистическое понятие. Таким путем, не умея прочесть ни одного иероглифа, они беззастенчиво переводили с обелисков, стоящих на площадях Рима, целые надписи (копирование надписей, надо заметить, очень полезное для науки дело; отец Афанасий Кирхер опубликовал текст несторианской стелы в Китае /Afanasius Kircher: China illustrata, P. I. Amsterdam, 1667/ – В.Я.), находя в них то описания близких к христианству таинств, то морально-политические рассуждения, то физические трактаты, то, наконец, псалмы Давидовы. Типичным представителем этого направления был ученый XVII в. иезуит Афанасий Кирхер, оставивший, однако, на ряду с абсурдными переводами, и здравую теорию о связи египетского языка с коптским» (В. А. Тураев. История Древнего Востока. Т. 1. Ленинград, 1936, стр. 22).

[239] Одинаковые недостатки, идущие от свойственной схоластике описательности, Лейбниц находит не только в юриспруденции, но и в медицинской науке, а также в этике, теологии (в частности, естественной, или натуральной, теологии), и полагает, что корни этих недостатков лежат в метафизике (Лейбниц употреблял это понятие в положительном смысле). См. «О приумножении наук» – Лейбниц. Соч. в 2 – х т.т., Т. 1, стр. 176 – 178). L – V (примеч. 62) связывают данный фрагмент с «Письмом о способе усовершенствования медицины» (такое название эссе Лейбница получило в кн.: Ludovici, Carl Günther. Ausführlicher Entwurf einer volständigen Historie der Leibnizischen Philosophie. B. I. Leipzig, 1737, S. 394), напечатанном в Journal des Sçavans (Juillet 16, 1694) с сокращениями. См. также R – C примеч. 124.

[240] Точка зрения Лейбница, которая изложена на л. 37, такова же, как у этих «некоторых миссионеров» (о. де Сент-Мари не называет их имен; см. примеч. 224 выше), а именно, что «древние китайские философы, и Конфуций после них, под именами Шанди и *гуй - шэнь* хранили знание истинного Бога и духов небесных». О.о. Лонгобарди и де Сент-Мари доказывают противоположное, ссылаясь на «Син ли да цюань». «Весьма способные современные богословы» должны были бы допустить, по мнению Лейбница, эту, сформулированную выше мысль относительно Шанди и

гуй - шэнь. А они придерживаются точки зрения такой же, какова у Н. Лонгобарди и А. де Сент – Мари: и она противоположна той, которая **тоже** есть у иезуитов (а именно у о. Иоахима Буве и, еще ранее, у М. Риччи и его последователей). «Способные богословы», каковым, очевидно, поручалось в Риме, и не однажды, разобраться в спорах между миссионерами в Китае (и Японии), должны были бы судить не о натурфилософских воззрениях сунских конфуцианцев, но обратиться к Конфуцию и древним книгам. Видно, что спор об обрядах и названиях не прекратился ко времени написания Лейбницем его трактата и даже, судя по критике сочинения Н. Мальбранша на ту же тему, вновь обострился (Ср. N. Malebranche. Ouevres complètes. Ed. par G. Robis-Lewis. T. 15. Paris, 1958, p. XIII – XVI).

241 См. примеч. 221 выше.

242 Слова А. де Сент-Мари: «То, что он прибавляет [к этому высказыванию], показывает, как велика грубая его ошибка по этому вопросу, Ибо он говорит, что духи эти, соединяясь с предметами, реально воплощаются в них и не могут от них отделиться, без того чтобы они полностью не разрушились» (Kortholt, p. 352). Возможно, о. де Сент-Мари говорит о духах: «чтобы они полностью не разрушились», однако естественней понять высказывание в такой форме, как относящееся к вещам. L – V (примеч. 63) и R – C (примеч. 127) показывают, что в «Чжунъюне» этой последней фразы о разрушении вещей (либо духов) нет: «[*Гуй - шэнь*] находятся в существах (in things) и не могут покинуть их» **df** (R – C, примеч. 127).

243 R – C (примеч. 126) находят, что рассуждение о Душе Мира, образующей индивидуальные души (на л. < 64 >) в полемическом плане сходно с данным фрагментом.

244 Ср. примеч. 215 выше.

245 Dutens, p. 121 (§17). Н. Лонгобарди не цитирует, а пересказывает «Чжунъюн» и употребляет слово «части»: «духи суть части, составляющие суть вещей» (там же).

246 Ср. примеч. 243 выше.

247 Либо «движениям конфигураций» (китайский термин *сян* **x**); в тексте нет запятой перед des figures.

248 Можно также перевести: «случайным».

249 Сказанное здесь могло бы быть отнесено к Ван Тинсяну (1474 – 1544), в какой-то мере к Чжан Цзаю (см. «Китайская философия. Энциклопедический словарь». М., 1994, статьи под указанными именами). Ср. примеч. 77 выше. Лейбниц скорей интуитивно догадывается о существовании такой философии в Китае, в которой *ци* занимает главное место, а *ли* не является универсальным принципом. Сюда же он мог бы отнести и древних – Лао-цзы и Чжуан-цзы.

250 См. R – C, примеч. 128: «Случайные сущности (или существования), ens per accidens противопоставляются Бытию в себе (ens per se), какое свойственно, например, животному, наделенному душой и телом, представляющим организм». Лейбниц, однако, имеет в виду не противопоставление необходимого бытия бытию возможному (ex potentia), «бытию от другого» (ens ab alio), но, скорей, необходимые сущности (entitates per necessitas) случайным (entitates per accidens); дословно: «сущностям через привходящее».

251 Dutens, p. 96.

252 Ibid., p. 118.

253 Яо **dg** и Шунь **dh** – легендарные правители древности.

254 Л э й **di**.

255 И н ь **dj**.

256 В а н **dk**.

257 Б я н ь dL

258 Dutens, p. 97.

259 См. примеч. 221 выше. Поясняя термины *тянь - шэнь* и *гуй - шэнь*. R – C (примеч. 117) отмечают различие между духами *гуй* и духами *шэнь*: «*Гуй* – это, правильно будет сказать, «призраки» («ghosts») с дополнительным смысловым оттенком «беспокойные, приносящие вред существа», чаще демоны. *Шэнь* имеет лишь положительный оттенок смысла и означает чистых и разумных духов. Оба слова часто употребляются применительно к человеческим душам...». В.М.Алексеев, комментируя строфы поэта танского времени Ли Хуа ed (715 – 766) показывает это же: «*Дух мрачный, дух светлый* (*гуй – шэнь*) – незримые силы, бывшие людьми, но по смерти получившие особое бытие, угадываемое живыми как худшее, зловредное, с одной стороны (*гуй*), и лучшее, благое (*шэнь*) – с другой» (В.М.Алексеев. Китайская литература. М., 1978, стр. 376). В другом случае академик Алексеев переводит *гуй – шэнь*, как «духи неба и земли» (там же, стр. 404).

260 «Подлинное философское открытие» здесь – не учение о монадах, которое он себе исключительно, похоже что и не приписывает, но теория предобразования, или идея преформизма, основанная на наблюдениях, если не на опытах. Суть этой гипотезы, принадлежащей нидерландскому микробиологу Яну Сваммердаму (1637 – 1680), Лейбниц излагает в «Началах природы и благодати»: «Исследования новейшего времени нам показали (да это согласно и с разумом), что живые существа, органы которых нам известны, т.е. растения и животные, возникают не из гниения или из хаоса, как это думали древние, но из *предобразованного* семени, следовательно, путем превращения ранее существовавших живых существ. В семени взрослых животных находятся маленькие животные, которые через посредство зачатия принимают новую оболочку, ими усвояемую и дающую им возможность питаться и расти, дабы вступить со временем на арену более широкую и способствовать продлению рода взрослого животного. ...Оставляя свою личину, свою оболочку, животные только возвращаются на арену более узкую, где, однако, они могут быть так же заметны и так же упорядочены, как и на арене более широкой. ...Таким образом, не только души, но и животные не подлежат ни происхождению (следовало бы перевести: «ни возникновению» – В.Я.), ни исчезновению; они только развиваются, свертываются, надевают новую одежду, сбрасывают ее, превращаются... Итак, нет *метемпсихоза*, но есть *метаморфоза...*» (Лейбниц, Соч. в 4 – х т.т., Т. 1, стр. 407 – 408). Можно подумать, что Лейбниц допускал попадание семени вообще в организм извне или из некоторого микропространства. Теперь понятней, что подразумевал Лейбниц, говоря о «мире, понимаемом, как живое существо, как космический организм»: «Между частями этого целого огромного существа будут помещаться отдельные живые существа, подобно тому как у нас малые организмы входят в состав тел крупных живых существ»». (л. < 25а >). Здесь же дополнение к ответу Лейбница на первый вопрос Н. Ремона, предложенный им в письме от 9 января 1715 г. (Gerhardt, p. 631). Ответ Лейбница в письме от 11 февраля 1715 г. (там же, p. 635).

261 В «Оправдании Бога на основании Его справедливости» («Causa Dei asserta...») §143 гласит: «Зрелище материального мира все более и более показывает нам свою красоту в здешней жизни после того, как *системы микрокосма и макрокосма* стали проясняться благодаря современным открытиям» (Лейбниц. Соч. в 4 – х т.т., Т. 4, стр. 493). Очевидно, что Лейбниц имеет в виду успехи астрономии, физики и биологии, как теоретические, так и экспериментальные. Ср. примеч. 187 и 260 выше.

262 Dutens, p. 104 – 105.

263 R – С подсказывают (примеч. 137), что, вероятно, имеется в виду «Луньюй», Гл. VII 22 (20): «Учитель не говорил о чудесах, силе, беспорядках (смуте – В.Я.) и духах (*шэнь*)». – Древнекитайская философия. Т. 1, стр. 154. Отличающиеся от привычных названия китайских книг свидетельствуют (особенно, раз главы не совпадают), что Н. Лонгобарди, возможно, основывается не только на «Луньюе», но и каких-то его комментированных изложениях.

264 Он же Цзы-лу.

265 L – V (примеч. 66) и R – С (примеч. 138) приводят Гл. V, 12 (13) из «Луньюя»: «Высказывания учителя о [человеческой] натуре и о Пути Неба (Небесном законе, установленном Небом порядке) послушать не удается». L – V цитируют здесь перевод Р. Вильгельма с пояснениями в скобках проф. Унгера. Ср. у Р. Морица: «Цзы-гун говорил: «Об образованности Учителя можно узнать. О природе человека и Пути Неба от него ничего не услышишь»» (Konfuzius. Gespräche, S. 60 – 61). Китайский текст см. **dn** («Цзы-гун говорил «О начитанности Учителя можно взять да послушать, [но] что Учитель говорит о природе с Путем Неба, невозможно взять да послушать»»). В.А. Кривцов переводил *вэнь чжан* **do** – «сочинения учителя»: точней было бы перевести «книги Учителя» («О книгах Учителя можно услышать...»). Р. Мориц, переводя то же выражение, как «образованность» (Bildung), поясняет, что речь идет о знании Конфуцием древних книг. Видно, что Н. Лонгобарди цитирует другой текст.

266 Лейбниц от себя ничего не добавляет. Слова Н.Лонгобарди: «В той же книге Конфуций говорит: «Хороший способ управлять народом – делать так, чтобы он почитал духов и держался дальше от них», т.е. чтобы он не упорствовал в желании узнать, что они такое и чем они занимаются» (Dutens, p. 105). Изречение в «Луньюе», на которое обращают внимание L – V (примеч. 66) и R – С (примеч. 140): «Фань Чи спросил учителя о мудрости. Учитель сказал: «Должным образом служить народу, почитать духов и держаться от них подальше – в этом и состоит мудрость»».

267 «Луньюй», Гл. XI, 11: «Цзы-лу спросил о том, как служить духам. Учитель ответил: «Не научившись служить людям, можно ли служить духам?» [Цзы-лу добавил:] «Я осмелюсь узнать, что такое смерть». [Учитель] ответил: «Не заная, что такое жизнь можно ли знать смерть? »» (Здесь и в примеч. 266 мы приводим перевод В.А. Кривцова). Несовпадение главы с указанной Н. Лонгобарди вновь свидетельствует, что у него был другой источник, с отличающимся текстом и, возможно, названием.

268 См. примеч. 263 выше. Наиболее хрестоматийным представляется пример молчания Будды. Вот как об этом говорится в буддийском тексте: «[Однажды пребывал Возвышенный близ Раджагрихи, в Бамбуковой роще, где кормятся белочки.] Тогда отправился и странствующий монах Ватсаготра туда, где находился Возвышенный. Когда он туда прибыл, он поздоровался с Возвышенным. После того как они обменялись словом ласковым и приветливым, он сел рядом [с Возвышенным]. Сев рядом с ним, сказал странствующий монах Ватсаготра Возвышенному вот какие слова: «Существует ли, о Гаутама, *Я* (âtmâ)?» Когда он так сказал, возвышенный хранил молчание. «Или, может быть, о Гаутама, *Я* не существует?» И вновь Возвышенный хранил молчание. Тогда поднялся странствующий монах Ватсаготра со своего места и удалился» (Die Philosophie des Buddhismus. Von E. Frauwallner. 3. Aufl. Berlin, 1969, S. 18). Будда не высказывался, примерно, о тех же предметах, что и Конфуций, по той причине, что рассуждение о них не помогало освобождению от страданий и просветлению, и потому еще, что эти вещи скорей относятся к области молчания, к тому, что *чтят* молчанием.

269 L – V (примеч. 69) и R – C (примеч. 142) указывают, что здесь, возможно, имеется в виду «Цзя юй» **dp** («Беседы о домах»), сочинение ханьского времени, Однако возможно также, что Н. Лонгобарди, находясь в Китае, располагал сочинением, которое могло называться «Цзя лу» **dq** («Записки о школах», т.е. о том, что миссионеры называют сектами).

270 L – V (проф. Унгер в примеч. 70) полагают, что «подразумеваются, очевидно, *лю хэ* **dr**, т.е. шесть сторон света, или Небо = верх, Земля = низ и четыре стороны света, или «направления», следовательно, все реальное пространство», и что текст Н. Лонгобарди сравним не с текстом «Цзя юй», где говорится о *лю хэ*, но с «Чжуан-цзы» (Глава «Ци у лунь»): «То, что находится за пределами шести стран света, для мудрого существует, но [об этом он] не говорит; о том, что [находится] в пределах шести стран света, мудрый говорит, но суждения не высказывает» (Мы цитируем перев. Л. Д. Поздеевой по книге «Мудрецы Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы». Спб., 1994, стр. 134). В примеч. L – V цитируется также место из «Цзя юя», где говорится о *лю хэ*: «Учитель Кун сказал следующее: «Думая о том, как нам вести нашу жизнь, следует не забывать о Шести Основах Лишь когда эти основы установятся, тогда можно называться *цзюнь цзы*. В личном поведении следует не забывать о долге и основой является сыновняя почтительность. Соблюдая траур, не следует забывать об обычаях и основой является чувство скорби. На войне не следует забывать о дисциплине и основой является мужество. Управляя государством, не следует забывать о порядке и основой является земледелие. При престолонаследии не следует забывать о традициях и основой является порядок наследования. Добывая необходимое для жизни, не следует забывать, чтобы все было во-время и основой является старание»».

271 R – C (примеч. 143) отмечают похожие определения: «некоторые безбожные мандарины» (л. <10>), «современные безбожники, какие являются носителями вольномыслия» (л. < 27 >); Лейбниц, однако, не имеет в виду непременно Китай, говоря о «секте лицемеров»; ср. указанное место на л. < 27 >.

272 Dutens, p. 122. Текст у Н. Лонгобарди отличается по смыслу: «...Все пользующиеся репутацией конфуцианцы, древние и современные, как правило отрицают, что есть живые духи, которые обладали бы другой субстанцией помимо *места* и *предметов*, в которых они находятся: иначе было бы противоречие в их философии, главным принципом которой является то, что *все вещи суть одно*, как мы это уже говорили. Что же касается обычных конфуцианцев и манеры выражаться, какой пользуются некоторые авторы, то нужно заметить, что они различают два рода духов: одни, которых они называют духами *порождения* и *разрушения*, и другие – духи жертвоприношений. Первые суть духи телесные (physiques), которые служат лишь для объяснения естественных причин, порождений и разрушений, которые совершаются в мире; и иногда они принимаются за саму субстанцию, иногда за качества и способы действия субстанции. Вторые суть духи гражданские (civils), которых учредили в государстве, чтобы удерживать народ в его обязанности, заставляя его верить, что в воздухе, земле, горах и т.д. есть духи, которые могут причинять вред людям, точно так же, как античные философы говорили такое о Юпитере, Марсе и т. д.».

273 Dutens, p. 136. Здесь о. Лонгобарди признает, что он придерживается мнения противоположного мнению М. Риччи и его последователей относительно веры Конфуция и древних философов.

274 Ср. примеч. 263 и 268 выше.

275 Dutens, p. 124; см. текст и примеч. 69 выше. Можно привести цитаты из Чжу Си по «Чжу-цзы юй лэй»: «*Шэнь*, т.е. выпрямление; *гуй*, т.е. сгибание». «*Гуй – шэнь* суть всего лишь *ци*; сгибающееся и выпрямляющееся, то, что движется туда-сюда, есть *ци*» («Чжэсюэ да цыдянь». Шанхай, 1985, стр. 504, где цитируется Цзюань 3 «Тематических высказываний»). Более полно фрагмент дан в антологии Э. Шварца «So sprach der Weise», S. 477 – 478.

276 Dutens, loc. cit.

277 Dutens, p. 125.

278 Ibidem.

279 В трактате Н. Лонгобарди: «Когда *гуны* (Princes) и *хоу* (Ducs) совершают жертвоприношения божествам домашнего очага и божествам покровителям пяти способов [добывания средств] существования у китайцев, они это делают, чтобы это соответствовало духу, который их объединяет (буквально: который есть между ними)...» (Dutens, p. 125).

280 Dutens, p. 126.

281 Должно быть: Чэн-цзы. Большое Z в рукописи Н. Лонгобарди было принято за большое же L и не один раз.

282 Dutens, p. 123.

283 В тексте стоит Su Lum Ju; Su, видимо, *шу* – книга. Высказывание Конфуция в «Луньюе» (Гл. II: 24): «Приносить жертвы духам не своих предков – проявление лести. Видеть то, осуществления чего требует долг, и не сделать есть отсутствие мужества». – Древнекитайская философия. Т. 1, стр. 145.

284 Kortholt, p. 295 – 296.

285 R – C, примеч. 149: «Это имя (или название) встречается в «Трактате о миссии» [А. де Сент – Мари] дважды: один раз, как Chang Ko Lao (Kortholt, p. 295; дважды) и еще раз, как Chung Ko Lao (ibid., p. 296). Ни там и ни тут нет контекста, который позволил бы дать ссылку. Наиболее вероятно, что это имя малоизвестного неоконфуцианского автора, какие-то сочинения или комментарии которого вошли в «Компендиум»». К этому можно добавить, что в кратком варианте указанного сочинения, а именно в «Юй цзуань син ли цзин и», в списке авторов (который гораздо меньше списка «Син ли да цюань») есть Чжун Го **ds**; в отличие от Других авторов, его литературное имя и место, где он жил, не указано. Возможно, что этот ученый – конфуцианец относится ко времени правления монгольской династии Юань (1271 – 1368).

286 Kortholt, p. 315.

287 Ibidem.

288 См. примеч. 5 выше.

289 Kortholt, p. 315.

290 У R – C (примеч. 150): «Тай-гун, вероятно, доблестный воин периода Троецарствия (220 – 280) Гуань Юй, более известный, как Гуаньди или Гуань-гун. Это был один из популярнейших среди всех героев в Китае». Есть также Тай-гун Ван, считающийся автором трактата «Шесть военных искусств» (Лю тао» **dt**). См. Н.И. Конрад. Синология. М., 1995, стр. 21 («Сунь-цзы». Перевод и исследования).

О Сы Хуане у R – C: «Существует много святых, покровителей и божеств, связанных с врачеванием, но «китайский Асклепий» – это, вероятно, Яо-ван **du** (ок. IX в. до н. э.), носивший имя Сунь Сы-мяо **dv**. Под Сы Хуаном, вероятно, имеется в виду живший во II в. до н. э. чудотворец Дун Фан Шо **dw**, по преданию воплощение пла-

неты Венера и покровитель всех связанных с металлом профессий». Здесь тоже речь идет о том, что каждое сословие совершает жертвоприношения своему покровителю. Ср. примеч. 279 выше.

291 Kortholt, p.p. 357 – 358.

292 О. де Сент–Мари приводит выдержку из китайского текста и поясняет смысл словосочетания *ди чжан* **dx** в следующем контексте: «...Позволительно ли совершать жертвоприношения предкам? Нет, конечно; этого нельзя делать, даже если бы усопшие были христианами: ибо святая церковь не позволяет этого никакому католику. Мы приносим жертвы только Богу истинному и молим его, чтобы он проявил милосердие к нашим предкам, удерживаемым в огне Чистилища. Еще менее позволительно такое новообращенным: совершать жертвоприношения предкам-язычникам и умершим в неверии их. Кто-то, возможно, станет ссылаться на то, что говорят комментаторы об этих двух иероглифах *ди чжан*, т.е. «совершать жертвоприношения предкам». Вот как они говорят об этом: «Когда император совершает жертвоприношение предкам, пусть он возвысит свой дух и пусть он думает, что приносит жертву творцу, от которого появился первопредок, и что тому и другому как равным он направляет свое жертвоприношение». Древнее объяснение их иероглифов говорит то же относительно значения этого иероглифа *ди* **dy**, что жертвуя своим предкам, они приносят жертвы истоку, из которого они вышли, и что смерть их там соединит, всегда сохраняя порядок предшествования одних другим; что таким образом император может совершать жертвоприношения своим предкам» (Kortholt, p.p. 291 – 292). «Корень», «исток» здесь входит в значение не иероглифа *ди*, а иероглифа *чжан* (*чан*) **dz**, который произносится иак же как **ea** в указанном словосочетании; так что все словосочетание можно понимать, как «совершать большое жертвоприношение истоку [всего сущего] в храме предков». Ср. L – V, примеч. 77.

293 Здесь, видимо, в рукописи Лейбница Tien (t'ien) было написано так, что его прочитали как Tun (t'un), т.е. вместо ie – u. L – V (примеч. 78) и R – C (примеч. 152) предлагают *ту - шэнь* **eb** (у А. де Сент–Мари, л.л. 77 и 122; Kortholt, p.p. 340 и 383) либо (R – C) еще более далекое *цюнь - шэнь* **ec** «сонм духов», которое, тем не менее, придает смысл ошибке (за Tun-shen можно усмотреть *тун - шэнь* **ed**); к текстам, однако, такая игра слов, в которую мы несколько углубились, отношения не имеет.

294 Ссылка на трактат Н. Лонгобарди: Dutens, p. 114.

295 Значения этих слов: *хунь* **ee** – душа, дух, сердце; душа умершего, покойник; *лин* **ef** – душа, жизненная субстанция; дух, духи (особенно: земли, неба, туч); божество; душа умершего; *лин -хунь* **eg** – душа, дух; астральное тело; психика, сознание; разумное и чувственное начала в человеке. (См. «Большой кит.-русск. словарь» под ред. И.М. Ошанина. М., 1984). R – C (примеч. 153) указывают на оппозицию слов *хунь*, *лин - хунь* с однойстроны и *по* **ap** – с другой. Значение этого последнего: душа; тело: человек. *По*, как «материальный компонент» человеческой души противопоставляется *хунь* и *лин - хунь*, как ее духовному компоненту. «*По* не покидает тела, когда человек умирает, и если усопший погребен согласно обычаю и затем ему совершают жертвоприношения, то материальная душа пребывает в мире вместе с телом в могиле, тогда как *хунь* становится *шэнь* **eh** – духом и помогает отпрыскам. Если же о теле не позаботились должным образом, *по* покидает тело и становится *гуй* (привидением) и причиняет вред. *Лин - хунь* – еще одно название духовной души, но имеет дополнительный оттенок значения «деятельной силы», «действенности» и «области действия», которые принадлежат духовной душе и позволяют ей оказывать помощь

потомкам умершего. Когда имеют место не слишком значительные упущения при жертвоприношениях – не настолько, чтобы материальная душа превратилась в привидение (*гуй*), – их духовные души начинают скитаться и в этом статусе они называются *ю - хунь* **ei** (см. примеч. 303 ниже). R – C ссылаются на: Groot J.J.M. de. The Religious System of China. 6 vols. V.v. I, III.

296 Dutens, p.p. 93 & 100.

297 Kortholt, p. 323.

298 Либо здесь читается *шэн-хунь*.

299 Kortholt, p. 357. Однако на той же стр. духи названы сначала, как *синь - гуй* (Sin-Kvei) и затем, как *гуй - шэнь* (Kvei-xin). Первое позволяет предположить, что корректируемое Лейбницем *син - хунь* (точней, подлежащее исправлению) должно было быть написано, как *синь - хунь* (Sin вместо Sing) **ej**, которое есть в словаре в значении «душа».

300 Sin-kvei (*синь -гуй*), возможно, означает **ek** – «душа только-что умершего», «новопреставленный». И L – V (примеч. 79) и R – C (примеч. 154) допускают, что у А. де Сент–Мари Sin и Xing – два способа транскрипции слова *шэнь* **ez** и что *гуй* и *шэнь*, следовательно, переставлены местами в данном случае.

301 Dutens, p. 97.

302 Dutens, p. 135. Н.Лонгобарди здесь и выше (см. примеч. 83) ссылается на «Оду Вэнь-вану» в «Шицзине»:

Царь Просвещенный – Вэнь-ван – пребывает теперь в вышине.
О, как на небе пресветлый сияет Вэнь-ван!
Чжоу издревле в своей управляли стране,
Новый престол им небесною волею дан.
Или во славе своей не сияют они?
Воля небес неужели не знает времен?
Ввысь устремится Вэнь-ван или вниз снизойдет,
Справа иль слева владыки небесного он!
(Перев. А.А. Штукина – «Шицзин». М., 1957, стр. 329)

О Вэнь-ване см. примеч. 195.

303 См. примеч. 295 выше.

304 Досл.: «душенька растерянная, нежненькая». L – V (примеч. 81) делают ссылку на стих римского императора Адриана (76 - 138) (Fragm. Poet. Rom., ed. Bährens). Похоже, однако, что слова принадлежат Септимию Серену, римскому поэту того же времени:

Ушла, погибла душенька зайчишки птицебыстрого,
Несчастненькая душенька так быстро улетела.
(Перев. Н.В. Вулих. – Н.А. Чистякова, Н.В. Вулих. История античной литературы. М., 1972, стр. 419).

То же выражение, судя по словарю, употребляет Элий Спартиан, один из писателей «Истории об Августах».

305 Имя Павел при крещении получил не один китаец. Наиболее выдающиеся – это Ли Ин-ши, военный и к тому же астролог, и Сюй Гуан-ци – ученый, который, вероятно, в данном случае и имеется в виду.

306 Dutens, p. 144; по рукописи, стр. 99 – 100.

307 Dutens, p. 134.

308 Ср. примеч. 295 выше.

[309] См. примеч. 253 выше. R – C (примеч. 160) указывают цитируемое место по изданию: Legge J. The Sacred Books of Chinese Classics. T. III. The Shoo-king or the Book of Historical Documents, p.p. 40 – 41 – с той поправкой к сказанному Н. Лонгобарди, что «Яо скончался, а не «поднялся и опустился»». Ср., однако, примеч. 302 выше к л. < 58 >.

[310] R – C уточняют, что автором указанного раздела «Син ли да цюань» является Чэн И (1033 – 1107) – младший из двух братьев Чэн. На л. < 54а > ссылка должна быть быть тоже на этого известного философа (см. R – C, примеч. 147). В трактате Н. Лонгобарди об этом фрагменте см. Dutens, p.135.

[311] Как определили R – C (примеч. 162), доктор Мишель – это, «вероятно, Ян Тинъюнь (1557 – 1627), еще один влиятельный и обращенный Маттео Риччи [образованный китаец]».

[312] Ср. в «Теодицее»: «...Каким образом душа может быть заражена первородным грехом, служащим корнем личных грехов, без того, чтобы Бог, подвергающий ее этому, не проявлял несправедливости? Это затруднение порождает три мнения о происхождении самой души. Первое из них – мнение о *предсуществовании человеческих душ* в другом мире или в другой жизни, где они согрешили, за что и были заключены в эту темницу человеческого тела; это мнение платоников, приписываемое Оригену, имеет и теперь своих последователей. ...Некоторые из признающих предсуществование душ доходят даже до метампсихоза (ср. письмо Н. Ремона Лейбницу от 9 января 1715 г. Gerhardt, p. 631; ответ Лейбница от 11 февраля 1715 г. Gerhardt, p. 635). ...Второе мнение – *традукционизм*, как если бы душа ребенка рождалась (per Traducem) от души или от душ тех, которые рождают тело. Св. Августин пришел к этому мнению, чтобы лучше сохранить учение о первородном грехе. ...Третье мнение, самое распространенное теперь, состоит в *творении*; оно проповедуется в большей части христианских школ, но оно встречает всего более затруднений в отношении первородного греха» (Лейбниц. Соч. в 4 – х т.т., Т.4, стр. 180 – 181). Для иллюстрации мнения Оригена R – C (примеч. 163) цитируют «The Oxford Dictionary of the Christian Church», p. 1273, а именно, что Ориген «пришел благодаря сильному влиянию платонизма, под которым он находился, к утверждению предсуществования [души] и объяснял заключение ее в тело наказанием за грехи совершенные в предыдущем ее бестелесном существовании». Слова Оригена: «...Кто очистит себя, находясь в этой жизни, тот будет приготовлен ко всякому доброму делу в будущем [веке], а кто не очистит себя, то, смотря по степени своей нечистоты, будет сосудом для низкого употребления (ad contumeliam) т.е. сосудом недостойным. Точно так же можно думать, что и прежде уже существовали разумные сосуды – или очищенные, или менее очищенные, т.е. или очистившие себя, или не очистившие; и именно на основании этого каждый сосуд, по мере своей чистоты или нечистоты, получил в этом мире место, или страну, или условие рождения, или какую-нибудь деятельность» (О Началах. Кн. 2, Гл. IX. По изданию: Рига, 1936, перепечатанному в Новосибирске, 1993, стр. 158). У Оригена речь идет не совсем о перегринациях именно души: «...Душа, именуемая погибшей, некогда, может быть, не была еще погибшей и потому не называлась душою, и когда-либо снова избавится от погибели и станет тем, чем она была до погибели и наименования душою» (там же, стр. 147). Ведь и в необычном для конфуцианца представлении доктора Мишеля о перевоплощении может подразумеваться не душа, а сознание, Здесь, видимо, буддийское представление о реинкарнации и об инкарнации ради определенной задачи, о высокой инкарнации, как у иерархов буддийской церкви в Тибете и Монголии. С т.зр.

религиозной практики для верующего существенно, что очищать. Буддист очищает ум, душа же представляется некоторой иллюзорной сущностью, как раз и предназначенной для блужданий в Шести Мирах (людей, богов, титанов, животных, адских существ и голодных духов). Сознание способно не дать страстям души (*клешам*, или загрязнениям) увлечь существо, постигающее или призванное постичь в себе природу Будды, ненасытными стремлениями и заставить его блуждать окольными путями. Причина жалкого удела пребывающего в *сансаре* (в мире страданий) существа – не его изначальная греховность, но деяние (*карма*) и неведение. Ориген открывает возможность сближения двух духовностей – христианской и буддийской. «[Апостол] Павел указывает», – говорит он, что есть какой-то душевный человек, не могущий, по его словам, принимать того, что от Духа Божия (1 Кор. 2, 14), такому человеку, – говорит он, – кажется глупым учение Святого Духа, он не может постигать того, что составляет предмет духовного распознавания. ...В самом деле, если душевный человек не воспринимает того, что от Духа Божия, и постольку, поскольку он есть душевный человек, не может даже воспринимать понимания лучшей природы, т.е. природы божественной, – то, может быть, по этой причине Павел и соединяет, сочетает со Святым Духом более ум (mentem), чем душу (animam), желая очевиднейшим образом научить нас тому, каково именно то, чем мы можем постигать «яже Духа», т.е. духовное» (О Началах, цит. изд., стр. 145 – 146). У Платона ключевым является второй аргумент в пользу доказательства бессмертия души в «Федоне» (R – C отмечают это). Аргумент состоит в том, что человеку свойственно знание помимо приобретенного благодаря опыту или как-либо иначе в этой жизни, существующее, следовательно, прежде этой жизни и продолжающее существовать после нее. Это знание более совершенно, или идеально, чем опытное, а потому и приобретено в месте более совершенном, чем тот мир, в котором мы живем. Рассуждение вложено в уста Сократа, а его собеседниками являются пифагорейцы Симмий и Кебет (см. примеч. 216 выше). Сократ приводит убедительный для них пример припоминаемого знания (убедительны для них математические или формально-логические сравнения) – знание о равенстве как таковом (хотя подразумевается при этом и тождество, и подобие, и, очевидно, симметрия, и мера вообще; т.е. число, которое может быть представлено также геометрически). Будучи пифагорейцами, Симмий и Кебет должны были верить в перевоплощения, независимо от Сократа; правда, в рассуждениях о душе ему, видимо, не было равных. В буддизме и индуизме, где вера в перевоплощения занимает одно из главных мест, припоминание тоже считается доказательством их реальности (причем, детальное припоминание) и ценится как мистический опыт.

313 Имя этого ученого-конфуцианца – Цянь Линь-у (Dutens, p. 137).

314 Kortholt, p. 339.

315 Делает служителями своими пламя огненное (*лат.*).Псалмы, 104, 4 (103, 4): «Ты творишь ангелами твоими духов, служитеоями твоими – огнь пылающий».

316 Здесь у L – V следующее примечание (примеч. 85): «Как видно по тексту, здесь место испорчено; Лейбниц потом часть предложения вычеркнул и на полях набросал вариант иначе сформулированный, который прерывается не будучи законченным. Поэтому невозможно обойтись, не вернув часть вычеркнутого. Поскольку Кортхольт этого не сделал, ему пришлось переставить некоторые слова, чтобы получилось полное предложение; при этом, однако, получился смысл прямо противоположный тому, что здесь следует ожидать, а именно возражения иезуитам.

317 Вычеркнуто в автографе.

318 В автографе описка: стоит au qui, вместо au lieu (L – V).

319 L – V (примеч. 86) замечают здесь «почти дословное» совпадение с фрагментом в § 32 «Рассуждения о метафизике», где Лейбниц говорит: «Ибо из нашего учения ясно видно, что все другие субстанции зависят от Бога, как наши мысли исходят из нашей субстанции, что Бог весь во всех и что он тесно связан со всеми творениями, однако по мере их совершенства; что он один определяет их извне своим влиянием...» (Лейбниц. Соч. в 4 – х т.т. Т. 1, стр. 157 – 158).

320 То же подробней сказано на л. < 23 > с указанием адреса критики.

321 Ср. л. < 59 > и примеч. 310 выше.

322 Kortholt, p. 306.

323 «Одни... другие...». – Имеются в виду буддисты. «Третьи...». – Речь идет о даосах. (Ср. R – C, примеч. 167.)

324 Т.е. духи **eh** и бессмертные **el**.

325 Kortholt, p.p. 306 – 307.

326 Воинство небесное (*лат.*).

327 L – V (примеч. 89) подчеркивают, насколько важно для Лейбница убедиться в наличии у китайцев (особенно древних) идеи воздаяния. Он отмечает это несколько раз (ср. л. < 28 >), ссылаясь на некий, видимо, древний текст, о котором говорится в трактате Н. Лонгобарди (Dutens, p. 97), но который там не называется (наиболее вероятно, это не один, а несколько комментируемых в неоконфуцианском духе текстов).

328 Dutens, p. 141.

329 Лейбниц имеет в виду следующий пассаж в трактате Н. Лонгобарди: «Мы однажды задали вопрос конфуцианцу Чэн Лунь-лу, чиновнику ведомства обрядов, существуют ли по учению конфуцианцев вознаграждения и наказания на другом свете. Сначала он засмеялся, услышав этот вопрос, а потом сказал, что не будет отрицать, что на свете есть добродетели и пороки, но подобные вещи закончатся, когда человек перестанет существовать, и что таким образом не следует беспокоиться о другой жизни, но только об этой» (Dutens, p. 138).

330 Здесь кредо Лейбница. Ср. примеч. 327 выше.

331 Kortholt, p. 294.

332 Пять книг («У цзин» **em**) – признаны каноническими при императоре У - ди (140 – 37 г.г. до н. э.): «И цзин», «Ши цзин», «Шу цзин», «Ли цзи», «Чун цю».

333 Этот источник цитирует А. де Сент–Мари на л. 26 его трактата. См. Kortholt, p. 293.

334 Kortholt, p. 288.

335 См. примеч. 253 выше.

336 «Тун цзянь ган-му» **ar**. Академик В. М. Алексеев называет это сочинение «Прагматической историей». Ее автором является Чжу Си. R – C (примеч. 175) поясняют, что это «Цзы чжи тун цзянь» **en**, «Всеобщее зерцало правлению помогающее», сводная история Китая, составленная Сыма Гуаном **eo** (1018 – 1086), и что «по тексту [Н.]Лонгобарди, однако, неясно, пользовался ли он этим сочинением. Более вероятно, что он использовал «Тун цзянь ган му», основное содержание «Всеобщего зерцала»» – сокращенное изложение сочинения Сыма Гуана, составленное Чжу Си. (См. В. М. Алексеев. Наука о Востоке. М., стр. 409).

337 R – C замечают (примеч. 176), что хотя у А. де Сент-Мари указана Гл. 78, должна стоять Гл. 19 «Чжунъюна».

338 Ср. «Луньюй», Гл. III, 11: «Кто-то спросил [Кун-цзы] о большой церемонии. Учитель ответил: «Не знаю». И, указывая на свою ладонь, сказал: «Тому, кто знает ее сущность, легко управлять Поднебесной». (Перев. В.А. Кривцова; см.: Древнеки-

тайская философия в 2 – х т.т., Т. 1, стр. 146). Р. Мориц так понимает слова Конфуция, сказанные им в ответ на просьбу объяснить большую церемонию жертвоприношения предкам: «Я не смогу этого сделать. Кто может это, для того управлять государством так же просто, как сюда, – показал он на свою ладонь, – что-либо положить» (Konfuzius. Gespräche. S. 52. См. R – С, примеч. 177).

339 См. л. < 58 > трактата Лейбница и примеч. 304 выше.

340 «Scriptores rerum Brunsvicensium», 2. Band, Hannover 1710. Vita S. Conradi ex Guelfis Episcopis на стр. 1 – 14, указанный эпизод на стр. 7.

341 Фу Си ер – первый из трех легендарных правителей глубочайшей древности, о которой у китайцев сохранились предания. Не исключено, что этот персонаж стал легендой или мифом безвозвратно. При всех поисках важно не позабыть о его отношении к символам «Книги Перемен». То, как он изображается народной фантазией, более всего подобает Владыке Подводного царства. Он очень напоминает царя нагов в буддийской мифологии. От нагов тоже идет мудрость, записываемая в числах, кратных девяти (ср. с этим *ло шу*, или «Письмена [– числа] с реки Ло», о которых говорится в Большом Комментарии к «Книге Перемен»). Вариант имени Фу Си – Бао Си, напоминает Посейдона.

342 «Вместе открыли» было бы можно сказать, если бы нашлись доказательства, что и И.Буве (который был математиком) задавал количественные значения черт в зависимости от их позиций в знаке, прежде ознакомления с открытием Лейбница. Он же в своем письме говорит: «И если Ваша таблица чисел абсолютно тождественна той, которой воспользовался Фу-си для создания своей системы, которую сведущие люди считают системой чисел...». «Системой» или «последовательностью» – в любом случае важно, какие заданы числовые значения для n – разрядных символов. Мы не сомневаемся, что о. Буве видел здесь квадраты (4 и 8), но нужно также, чтобы он отметил нулевое значение для *кунь*. Правда, система останется двоичной, или бинарной, даже если она будет буквенной (построенной из комбинаций двух букв), допуская в таком виде некоторые, но не любые подстановки.

343 В чжоуской «Книге Перемен», с которой только и могли быть знакомы миссионеры, пары шестизначных символов идут, по видимости, в случайном порядке. Тем не менее, набор символов полный, и этот факт тоже следовало бы вполне оценить. Они даны в правильной последовательности (последовательности натурального ряда) на схеме, которую И. Буве прислал Лейбницу и где Лейбниц подписал числа от 0 до 63. Реакция, которую можно встретить в специальной литературе (реакция даже авторитетных исследователей на саму лишь мысль о возможности существования двоичной системы счисления в древнем Китае или где-либо еще ранее XVII в.), скорей иронична, чем объективна. Вероятно, она коренится в слишком жестком ассоциировании идеи прогресса с представлениями о реальном историческом времени.

344 Вэнь-вану не было суждено сесть на престол, эту его заветную мечту осуществил его сын У-ван (1169 – 1116).

345 Чжоу-гун считается младшим братом У-вана и ему приписывается приложение суждений к чертам в гексаграммах «Книги Перемен». Он умер в 1009 г. до н. э.

346 Лейбниц сообщил о своем открытии герцогу Рудольфу-Августу Брауншвейгскому в письме от 2 января 1697 г. L – V (примеч. 93) тоже заявляют, что «Лейбниц ошибается», находя двоичные числа в «И цзине». Зато они сообщают, что убеждение Лейбница не было сразу отринуто или расценено как «крайне наивное», но что, «видимо, через «Критическую историю философии» вольфианца Якова Брукера (1696 -

1770) («Historia Critica Philosophiae» 1766, T. IV/2, S. 853 ff) оно попало к Дидро...» (Diderot, Oeuvres completes. T. 14, Paris 1876, p. 122 ff.). Цитата по изданию в немецком переводе (Лейпциг, 1774): ««И цзин» этот содержит шестьдесят четыре различных символа (Figuren), которые состоят из целых и пунктирных линий. Китайцы пытались увидеть в этих символах зримую историю Природы, скрытые причины ее явлений, тайны искусства предсказания и, я не знаю сам, какие еще чудеса; пока наконец Лейбниц не разрешил эту загадку и не показал всему обладающему столь проницательным умом Китаю, что два вида линий Фуси заключают в себе не что иное, как начальную основу особого способа исчисления с помощью нуля и единицы». Мы позволим себе не продолжать цитату, ибо и великий энциклопедист и просветитель недооценивает знания китайцев. Да и по сей день знание о их знании остается недостаточным.

347 Здесь Лейбниц возвращается к тому, что он уже зачеркивал выше (в конце л. < 38 >). L – V считают совпадение почти дословным (примеч. 94). Они пробуют реконструировать смысл, какой Лейбниц мог вкладывать в понятие «логики дихотомий». Результат получается в данном случае скромный: последовательное удвоение чисел. Но эта идея уже содержится в двоичной системе счисления, в строении n-разрядного двоичного числа. Дело же должно заключаться не просто в иерархии символов (хотя идея дерева замечательна и, видимо, содержит в себе системы счисления), но в приложении к области, которая не представлялась строго математической. Лейбниц говорит: «постоянно сохраняется противопоставление между членами деления». Ясно, что подразумеваются не числа, а вещи, обладающие или не обладающие определенными признаками. Для логических классов Лейбниц, вероятно, допускал тоже ряд последовательных делений (поскольку мир для него устроен по иерархическому принципу), и важно было бы определить, из какой области примеры он более всего брал. Видимо он имел в виду понятия, признаки и суждения, а также символы их заменяющие и которыми можно оперировать. Причем вещи и признаки тоже находятся в некотором живом равновесии; их градации меняются у дихотомических сущностей, «сумма» же остается постоянной.

348 Здесь и L – V (примеч. 96) и R – C (примеч. 185) указывают на пассаж в письме Лейбница Ремону от июля 1714 г. (Gerhardt, p. 620). Видимо его следует процитировать: «Когда я был молод, мне доставляло некоторое удовольствие искусство Луллия. Но мне казалось, я в нем видел довольно много недостатков, о которых я коечто говорил в небольшом ученическом опыте под названием «De Arte Combinatoria», опубликованном в 1666 г. и перепечатанном позже против моей воли».

349 Поскольку мы не располагаем факсимиле, то не можем судить, сколько зачеркнутых слов стоит за этими точками; может быть, одно: «дихотомий», а может быть, несколько. Например: «позволяющая точно разбивать множества на классы и подклассы, да так, что сами собой становятся ясными признаки каждого из них». L – V (примеч. 96 а) убеждены, что логика дихотомий должна была стать главной темой этого, оставшегося незаконченным, раздела трактата, что идея постоянно прорывается у автора, но отодвигается им, что вычеркнутые предложения «предвосхищают поистине ошеломительный план, который был задуман для четвертой части». «Грандиозный план» – картина мира. Она должна была быть представлена списками понятий, относящимися к различным областям действительности, Сама понятийная сетка должна была отражать множество уровней бытия. Наверное, теперь это называется систематикой.

350 См. примеч. 238 выше.

351 «De periodis columnarum in seriae numerorum progressionis Arithmeticae Dyadicae expressorum» («О периоде столбцов, выраженном серией чисел прогрессии двоичной арифметики») < par P. Dangicourt dans «Miscellanea Berlinensia», I (1701), p.p. 336 - 378. R – C поясняют (примеч. 187), что «Лейбниц подвиг к написанию этой статьи ее автора, а также Тенцеля к написанию еще одной, цитируемой ниже (примеч. 188) статьи» (Со ссылкой на кн.: Zacher, Hans J. Die Hauptschriften zur Dyadik von G. W. Leibniz, Frankfurt a. M., 1973). Пьер Дангикур (1666 – 1727) – французский математик; был вице-президентом Академии наук в Берлине (видимо, когда Лейбниц заложил основание этого учреждения; в краткой биографической справке (Enciclopedia unversal ilustrada europeo–americana. T. XVII /Madrid/) упоминаются две его работы: о конических сечениях и о двоичном счислении.

352 «Erklärung der Arithmeticae binariae, welche vor 3000 Jahren bei den Chinesern im Gebrauch gewesen und bischer bei ihnen selbst verloren, neulich aber bei uns wieder funden worden» – In W. E. Tentzel. Curieuse Bibliothec oder Fortsetzung der Monatlichen Unterredungen einiger guten Freunde (Frankfurt u. Leipzig, 1705), S. 81 – 112. Тенцель, Вильгельм – Эрнст (1659 – 1707) – разносторонний ученый, советник польского короля и саксонского курфюрста Августа Сильного (1670 – 1733) и его же историограф; в трудах его особенно заметен интерес к нумизматике и церковной истории. Журн. «Monatliche Unterredungen» выходил с 1689 по 1706 г. L – V и R – C (примеч. 188) считают, что Лейбницу следовало указать свою статью: «Explication de L'Arithmétique Binaire qui se sert des seules caractères 0 et 1; avec des remarques sur son utilité, et sur ce qu'elle donne le sens des anciennes figures Chinoises de Fohi». – Dans «Histoire de l'Academie Royale des Sciences, Année 1703; avec les «Memoires de l'Academie des Sciences», Paris 1705 /Memoire/, p.p. 85 – 89. Однако Лейбниц мог полагать эти публикации известными Ремону.

353 Мюллер Андреас (1630 – 1694), родом поморянин; рано проявил способности к изучению древних языков, особенно увлекался восточными языками и более всего китайским; выпустил целый ряд работ по синологии, в частности: «Imperii sinensis nomenclatorem geographicum», «Basilicon sinense», «Propositio clavis Sinicae» (1674) etc.

354 Издание, о котором говорит Лейбниц: «Abdallae Beidavei Historia Sinensis, Persice e gemino Manuscripto edita, Latine quoque reddita ab Andrea Mullero Greifenhagio accedunt ejusdem Notae marginales... Berolini. Typus Christophori Rungii, Anno MDCLXXVII, expressa nunc vero una cum additamentis edita ab Autoris filio, quodilleo Abraham Mullero» («Абдаллы Бейдавеуса История китайцев, изданная на персидском по парной рукописи и которая переиздана на латыни Андреасом Мюллером из Грейфенхагена, к которой присовокуплены заметки на полях... теперь – лишь одна представленная – издана с добавлениями сыном автора, неким Абрахамом Мюллером»). Jenae, Prostat apud Johannem Bielkium, A.C. MDCLXXXIX. A. Кордье в Bibliotheca Sinica, T. I, p. 581 делает следующее уточнение: «На своем экземпляре **Сочинений** (Opuscula) А. Мюллера (Франкфурт, 1695) [Гийом] Потье (1801 – 1873) дает такое примечание: «Замечание. Первое произведение, опубликованное в этом сборнике Андре Мюллера (Historia Sinensis) было ошибочно приписано им Бейдави, автору Низам ат–Таварих. Позже было обнаружено, что настоящим автором является Банакати, составитель Тарих Банакати, опубликованная Андре Мюллером часть которого представляет VIII–ю Книгу из 2–х глав. Первое издание этого сочинения вместе с латинским переводом было осуществлено А. Мюллером в Берлине в 1677 г., второе – его сыном Абрахамом Мюллером в Йене в 1689 г., это – 1695 г. является третьим»». Выдержку, которая имеется в виду в трактате Лейбница, мы можем привести по еще

одному переводу VIII–го кисма указанного исторического сочинения (по Chinese Chronicle: by Abdalla of Beiza. Transl. by S. Weston. L., 1820). С. Вестон продолжает считать, что сочинение принадлежит Абдаллаху абу-Сайиду аль-Бэйдави. Цитируем стр. 11: «Фуси был одиннадцатым правителем Китая и во время его люди были довольно цивилизованы. Стало употребляться искусство предсказания, которое китайцы называли «Чжоу и» (Kouey; возможно также: *гуа и* – В. Я.). ...Этот император, говорят, изобрел знаки, которые так же как египетские иероглифы были понятны при рассмотрении, ...изобрел также необычный вид письма, счета, скорописи, силки и ловушки, вино и музыкальные инструменты с пятью и двадцатью струнами».

355 То, что у А. Мюллера переведено как contractus, у Вестона выступает как shorthand – скоропись, стенография.

356 По обозначению чисел трудно судить, какой является система – пятеричной, десятеричной, смешанной или иной; n – кратность системы счета означает, что каждый разряд в числе, более крупный чем разряд единиц, делится на число n; и каждый разряд наполняется значениями от 0 до n - 1. Число по римской и родственной ей аттической (или Геродиановой) числовой системе составляется из единиц (I), пятерок (V), десяток (X), полусотен (L), сотен (C), полутысяч (D) и тысяч (M). Пятерки, полусотни и полутысячи разрядной величиной не являются, поскольку не накапливаются в пределах разряда. Позиции трех остальных обозначений тоже колеблются в сторону уменьшения при вычитании непосредственно меньшего обозначения или следующего за непосредственным меньшего обозначения (напр. IV XL IX CM), Отсутствие пустых разрядов тоже позволяет усомниться в том, что эту систему можно назвать десятеричной, пятеричной или смешанной из этих двух. Поскольку же почти все обозначения (кроме единиц, естественно, и пяти) кратны десяти, то скорей всего этот счет будет десятеричным. Как отмечают R – C в примеч. 192: «назначение римских фишек, сначала это были камушки (calculi), точно не установлено. Некоторые исследователи считают, что они использовались в играх, вроде триктрака или шашек, или даже как покерные фишки». Однако легко представить, что на счетах (абаке) передвигались именно фишки.

357 «Псаммит», или «Исчисление песчинок»; лат. название «Arenarius»; в русском переводе Г.Н. Попова (М. – Л., 1932). Архимед строит ряд чисел в геометрич. прогрессии с коэффициентом 10, начиная от единицы; восемь членов ряда составляют период, восемь периодов – октаду; на последнем числе восьмой октады он останавливается. Т.о. возрастающие степени от 10^0 до 10^{511} укладываются в куб из 8^3 позиций. (См. также: Герман Вейль. Математическое мышление. М., 1989, стр. 13.).

358 Герберт Реймсский (ок. 940 – 1003), с 999 г. папа Сильвестр II. Изучал арабскую математику в Испании (Стройк Д. Ян. Краткий очерк истории математики. М., 1990, стр. 105), «впервые [в Европе] применил арабские цифры» (Словарь античности. Изд-во «Прогресс». 1994, стр. 130).

359 L – V (примеч. 22 к Предисловию и Предисловие) показывают, что Лейбниц подразумевает Иоганна Карамуэля (фон Лобковиц; 1606 – 1682), богослова, священнослужителя, эрудита, и его книгу «Mathesis biceps, vetus et nova». 2 Vol., Campaniae, 1670, где отдается предпочтение двенадцатеричной системе счисления и предлагается также разновидность двоичной системы.

360 «Arithmetische Beschreibung der Moralweisheit von Personen und Sachen, worauf das gemeine Wesen besteht. Nach der Pythagorischen Creutz Zahl in lauter tetractysche Glieder eingebildet. Jena», 1674.

В системе Вейгеля участвуют числа: 1, 2, 3, 4. Во втором разряде (разряде четвериц) 1 = 4, ибо отсутствие пустого разряда (0, например) вынуждает дублировать пограничные числовые значения. Третий разряд образуют «шестнадцатерицы» (Secht), четвертый – «копны», или «купы» (Stock), где 1 = 64. Далее идут «шестнадцатикратные копны» (Sechtstock), равные 256, «копны копен» (Stockmalstock), «четверные копны копен» (= 4096) и т.д.

Ряд Вейгеля: 1, 2, 3, 4;
11, 12, 13, 14;
21, 22, 23, 24;
31, 32, 33, 34;
41, 42, 43, 44;
111, 112, 113, 114;
211, 212, 213, 214 и т.д.

Каждое последующее число на единицу больше предыдущего. Например, 44 = 4 . 4 + 4 = 20 в десятеричной системе; 111 = 16 . 1 + 4 . 1 + 1 = 21 в той же системе. Более строгой была бы система, имеющая пустой разряд, но тогда либо отсутствовала бы пифагорова тетрактида, либо система не была бы четверичной.

361 Во втором разряде здесь Лейбниц двойку умножил на четыре, но написал 16, потому что в предыдущем разряде тройку умножал на шестнадцать. Видимо он спешил. 321 здесь = 57. Ниже, уже в собственной таблице он допускает аналогичную описку.

362 Возможно, описка в автографе; должно быть 16+8+1=25. Ср. примеч. 361 выше.

363 R – C (примеч. 198) указывают на близость этого замечания тому, что говорится на л. <72> ниже.

364 Лейбницем имеется в виду Пеликан, Венцеслав Йозеф (в AGL биографические сведения не приводятся) и его книга: «Arithmeticus perfectus qui tria numerare nescit, seu Arithmetica dualis, in qua numerando non poceditur, nisi ad duo, et tamen omnes questiones Arithmetiqcae negotio facili enodari possunt («Мастер счета, которому для этого не требуется знания и трех чисел, или двоичная арифметика, в которой при счете доходят лишь до двух и тем не менее все вопросы арифметики без труда могут быть объяснены»). Prag, 1712.

Сокращения

AGL – Allgemeines Gelehrten Lexikon. Hg.: Jöcher, Chr. G. B–de 1 – 4. Leipz. – Bremen, 1750 – 1751. Ergänzungen: Adelung J. Chr. Bde 1 – 7. Leipzig, 1784 – 1897.

Dutens – Leibniti G.G. Opera omnia. T. 4. Genevae, 1768.

Gerhardt – Die Philosophische Schriften von G.W. Leibniz. Berlin, 1875 – 1890. Bd. 3.

Kortholt – Viri illustris Godefridi Guilielmi Leibnitii Epistolae ad adversos... Ed. ...Chr. Kortholtus. Lipsiae – Bern. Bd. [1 –]2, [1735 –]?. (Переплетены вместе).

L – V: Leibniz G.W. Zwei Briefe über das Binäre Zahlensystem und die Chinesische Philosophie. Aus dem Urtext neu ediert, übersetzt u. kommentiert v. R. Loosem u. Fr. Vonessen. Stuttgart, 1968.

R – C: Gottfr. Wilh. Leibniz. Discourse on the natural theology of of the Chinese. Transl. with an introduction, notes and comment by H. Rosemont, Jr. & D. Cook. Monograph № 4 of the Society for Asian and comparative Philosophy [Honolulu], 1977.

В.М.Яковлев

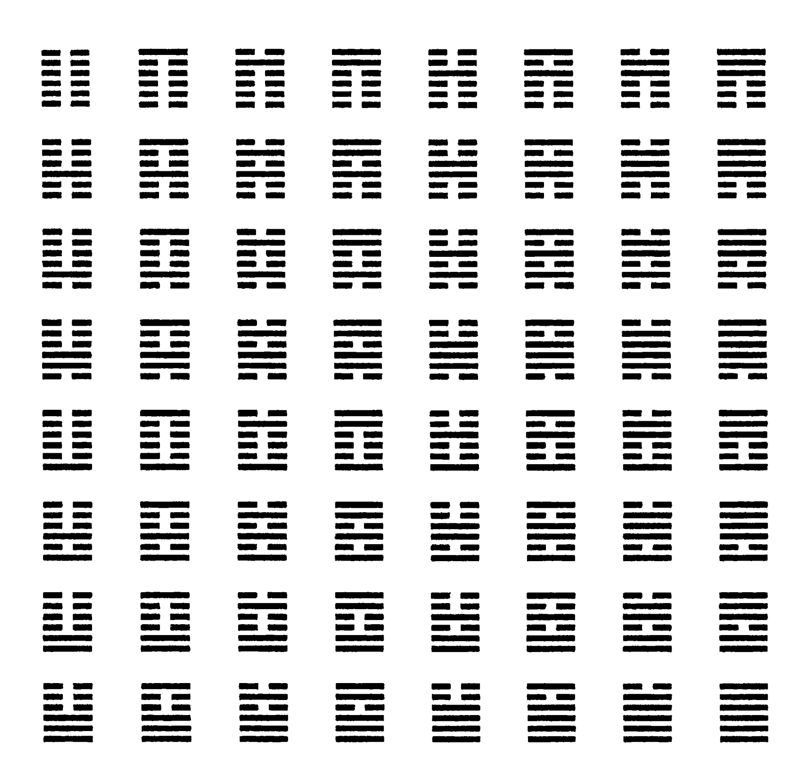
ПРИНЦИП РАСПОЛОЖЕНИЯ ГУА В ТЕКСТЕ «И ЦЗИНА»

Намерение реконструировать (восстановить или установить) некое правильное расположение и некоторый правильный порядок гексаграмм, который объяснил бы последовательность этих символов в сохранившемся тексте чжоуской «Книги Перемен», основывается на убежденности, что между внешне-симметричными (зеркальными), располагающимися попарно в этом древнем тексте гексаграммами и взаимодополняющими и тоже парными гексаграммами есть закономерная связь (незаметная для «невооруженного глаза» в ряду, представленном в тексте).

Видимо, то, что мы назвали убежденностью, не является убежденностью в истинности произвольно высказанного предположения; скорей оно имеет подспудный характер, за ним стоит идея эстетическая, момент созерцания формы (графической структуры числа или, скажем, парадигмы чисел).

Поскольку, благодаря Лейбницу, стал понятен принцип натуральной последовательности символов «Книги Перемен» – последовательности, внешне не представленной линейным (рядовым) расположением в тексте, но представленной порядком триграмм круговой схемы «Прежнего Неба» (*сянь тянь ту*) и круговым, охватывающим квадратное, расположением гексаграмм, с которым ознакомил Лейбница И.Буве[1], – поскольку принцип здесь стал понятен, то, совершенно естественно, что природу предположенной выше формальной связи можно и нужно попытаться объяснить закономерностью натурального ряда – непрерывной такой последовательностью или цепочками, построенными из тех же чисел и извлеченных из натурального ряда с правильными интервалами (мысль о полезности, с математической точки зрения, таких рядов Лейбниц высказал в письме И.Хр. Шуленбургу).

Таблица 1. Квадратное расположение *гуа* в последовательности натурального ряда, приписываемой Фуси.



Конечно, прежде, чем попытаться найти некоторое расположение 64-х символов «Книги Перемен», необходимо рассмотреть свойства этих чисел-символов, или графических чисел: внутренние структурные свойства – отношения между составляющими гексаграммы (шестизначные числа) триграммами (трехзначными числами). Расположение гексаграмм в тексте и комментирующая традиция «Книги Перемен» демонстрируют два вида отношений между гексаграммами: перевернутое (зеркальное, или вертикально-симметричное) и взаимодополняющее (суммарное), при кото-

ром каждой черте одного символа соответствует отличающаяся от нее черта другого символа (с любым числом разрядов и, следовательно, черт). По-китайски то и другое отношения называются, соответственно, *фань* es 'противоположность' и *дуй* et 'парность'[2]. Принципиально это терминологическое противопоставление справедливо для символов составленных из любого количества черт, но практически, для понимания системы понятий и символов «Книги Перемен», значимы графические числа с количеством разрядов от одного и до шести.

Гексаграммы, рассматриваемые, как фигуры, образованные сочетанием триграмм из восьми по две, также – каждая в отдельности – могут содержать оба указанных выше признака (зеркальность и взаимодополнительность) или один из них; и соотношение данных признаков в гексаграмме, очевидно, связано, в свою очередь с формой, или конфигурацией, триграммы. (При построении некоторых порядков может оказаться полезным обозначение триграмм в гексаграмме, как «сдвоенных триграмм».)

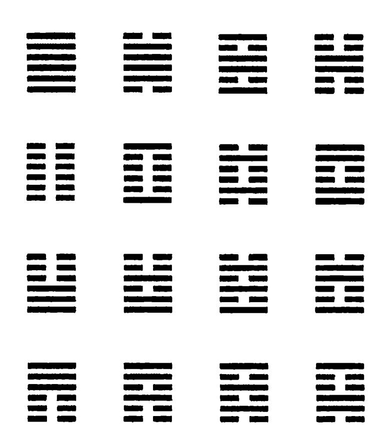
Поэтому сначала мы рассмотрим триграммы. В триграмме можно говорить о симметрии по вертикали или об отсутствии симметрии (асимметрии), но симметрия здесь не будет зеркальной по причине нечетного количества черт составляющих триграмму. Внутренне симметричными являются триграммы, у которых верхняя и нижняя черты одинаковы и поэтому симметричны относительно средней черты. К числовому значению символа такие особенности не имеют прямого отношения, но для аранжировки графических символов, для образования их рядов и расположений они существенны. Симметричными относительно «осевой» черты являются четыре триграммы – ☰ ☷ ☲ ☵ и асимметричными – ☱ ☳ ☴ ☶. Принадлежность триграмм к классу тех либо других обуславливает характер парного соотношения гексаграмм и соотношения пар гексаграмм, связанных признаком взимодополнительности или зеркальной симметрии.

Рассмотрим, что означает такое понятие «парного соотношения», когда оно характеризует взаимосвязь двух или четырех гексаграмм. Оно означает, что для некоторых пар гексаграмм, связанных в пару зеркальной симметрией, существует другая пара с той же связью, дополняющая первую (в таблицах «календарного расположения» гексаграмм ниже можно увидеть все такие четверки). Существуют пары, которые, в отличие от обычных зер-

кальных, являются (в собственных границах) комплиментарными (таковы пары *цянь – кунь, ли – кань, да го – и, сяо го – чжун фу*); но есть такие, которые, будучи зеркальными, при этом дополняют друг друга. И эти пары тоже не образуют четверок.

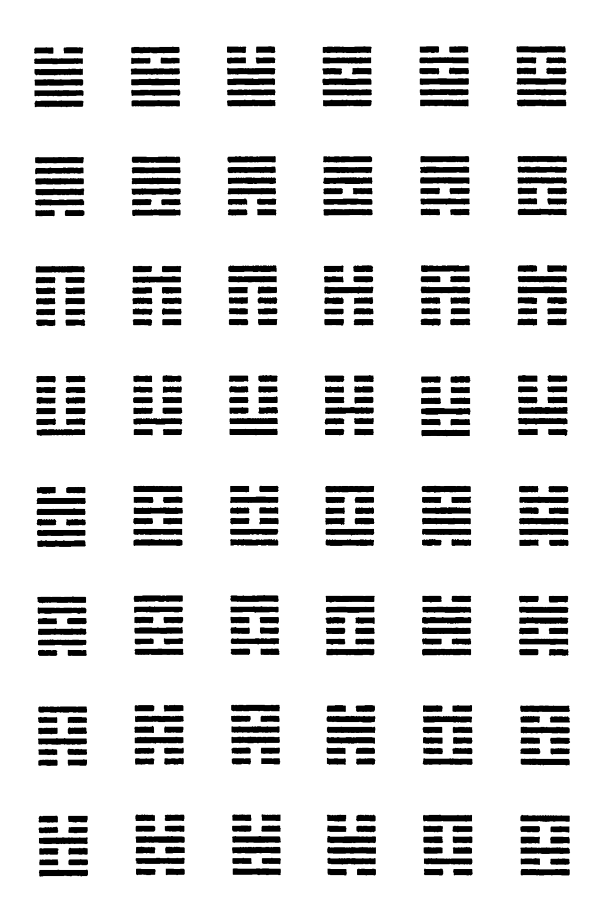
Таким образом, что касается пар, существуют просто комплиментарные (или суммарные) пары, т.е. пары, образованные из взаимодополняющих (комплиментарных) гексаграмм, только зеркальные (обладающие признаком вертикальной симметрии и не являющиеся комплиментарными) и только зеркально-дополнительные; первые и третьи из перечисленных не образуют четверок. Сказанное можно проиллюстрировать следующей таблицей.

Таблица 2. Пары взаимодополняющих гексаграмм (две первых строки) и пары зеркально-дополнительных гексаграмм.



Ниже приведем таблицу «образующих четверки» гексаграмм. Таковых – 48 и, следовательно, двенадцать четверок.

Таблица 3. Образующие четверки зеркальные пары



Существует одна необычная четверка, в которой действует еще и правило перестановки верхних и нижних триграмм в гексаграммах.

Чтобы было понятней различие между образующими четверки и не образующими таковых (изолированными) парами, необходимо ввести следующие обозначающие символы:

s – графический символ, как элемент сочетания символов с одинаковым числом черт (в данном случае это триграмма); **s′ s″** – символы, образующие сочетание;

A, B – позиции символов в сочетании (нижняя и верхняя, соответственно);
∨ – знак сочетания;
C – комплиментарность (дополнительность);
S – симметрия (зеркальность);
↔ – знак тождества.

Далее необходимы некоторые формулы: **s (S)** – означающее в нашем случае, что элемент сочетания обладает «осевой» (внутренней вертикальной) симметрией; таковы триграммы *цянь, кунь, ли, кань;* **s (S̲)** – элемент сочетания не обладает осевой (в указанном смысле) симметрией;

Свойство **S** может, как выражать отношение между элементами сочетания, сочетаниями (и даже парами сочетаний), так и характеризовать собственно элемент сочетания. **C** (комплиментарность) означает лишь отношение между элементами сочетания и т.д.

Выражение $s' \{C\} s'' \leftrightarrow s' + s'' = s^{n}$ означает «элементы **s′** и **s″**, состоящие из определенного количества черт, сочетания **s′ s″** находятся в отношении комплиментарности, если их числовые значения в сумме дадут числовое значение наибольшего элемента в ряду символов с одинаковым количеством черт».

Выражение: $s' \vee s'' \leftrightarrow s' [A] \vee s'' [B] \begin{cases} s' = s'' \\ s' \neq s'' \end{cases}$ читается:

«если элементы **s′** и **s″** образуют сочетание, то **s′** занимает позицию A и **s″** занимает позицию B, при этом **s″** может быть равным (тождественным) или неравным (отличающимся от) s′».

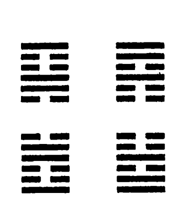
Выражение $s' s'' \to s'' s'$ означает перестановку элементов в сочетании $s' s''$.

После того, как мы ввели символы, можно рассмотреть отношения между элементами в их сочетаниях (между триграммами в гексаграммах) и между сочетаниями (гексаграммами) в различных их расположениях.

Если s′ и s″ комплиментарны ($s'\{C\} s''$), то возможны следующие случаи: 1) $s'(S)\{C\} s''(S)$, когда оба элемента, находящиеся в комплиментарном отношении, обладают осевой симметрией[3]; 2) $s'(\overline{S})\{C\}s''(\overline{S})$, когда также оба элемента

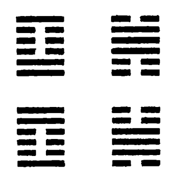
внутренне асимметричны; таковы триграммы *гэнь, чжэнь, сунь, дуй* (см. выше).

Если [I] s′(S){C} s′′(S), то для пары, составленной из этих двух элементов при одной перестановке, справедливо выражение $s' \vee s''\{C,S\}s'' \vee s'$, означающее, что пары сочетаний s′ s′′ и s′′ s′ комплиментарно-зеркальны, или зеркально-дополнительны. Если [II], $s'(\overline{S})\{C\}s''(\overline{S})$,то к данной паре, напротив, применимо выражение $s' \vee s''\{\overline{C},\overline{S}\}s'' \vee s'$, которое означает, что полученные здесь путем перестановки сочетания (гексаграммы) не являются ни комплиментарными, ни зеркальными; зато они входят, добавим, в разные пары, где действуют отношения комплиментарности и/или зеркальности. Этот второй (II) случай относится к образующим необычную четверку гексаграммам.



Наличия двух признаков – комплиментарности и симметрии между гексаграммами в паре достаточно для того, чтобы дополняющая ее (комплиментарная) пара (которая была бы здесь той же самой парой, но со сменой позиций) оказалась лишней.

Если [III] $s'(\overline{S})\{\overline{C}\}s''(\overline{S})$, то $s' \vee s''\{C,S\}s'' \vee s'$; т.е. если сочетаются не обладающие осевой симметрией и не комплиментарные триграммы, то при перестановке получаются комплиментарные и зеркально-симметричные пары. Таковы приведенные здесь выше гексаграммы:



Оба последних случая (II и III) необычны: II – для составленных из не комплиментарных элементов зеркальных пар, обычно входящих в комплиментарные четверки; III – для сочетаний комплиментарных пар, как правило, четверок не образующих. Поэтому в случае III элементы, не обладающие осевой симметрией и обозначаемые, как $s(\overline{S})$, и относящиеся к классу внутренне-комплиментарных сочетаний, представляют в указанном классе исключение в том смысле, что образуют чет-

четверку, тогда как комплиментарные сочетания *s (S)* составляют лишь изолированные пары.

Теперь, когда становится ясным, какие образования диктуются свойствами их элементов, можно вернуться к вопросу о целостном расположении гексаграмм «Книги перемен», в котором принципы зеркальности и комплиментарности были бы органично увязаны. На примере кругового расположения триграмм Прежнего Неба (*сянь тянь ту*) мы же видим, что для тех и дугих символов (комплиментарных и зеркальных) есть общее правило, благодаря которому комплиментарные символы находятся в диаметрально противоположных позициях, зеркальные триграммы можно соединить горизонтальными хордами, а символы по вертикальным хордам «параллельны», т.е. полные и неполные черты чередуются (при расположении двух триграмм одной над другой) некоторым последовательным образом, с эффектом «поставленной» либо перевернутой башни, именно так, как в случае II выше.

Термин «параллельное расположение», прилагаемый к триграммам в сочетании (либо в круговом их расположении) можно распространить также на удвоенные триграммы в гексаграммах «Гэнь», «Чжэнь», «Сунь» и «Дуй», которые образуют две зеркальных пары и четверку. И, может быть, он будет более понятным, если мы, расставив акценты, покажем, как чередуются в таких случаях черты, начиная от верхней (обозначим «сильную» черту как – , и «слабую» как ◡). Употребление термина «параллельность» целесообразно лишь в отношении внутренне-несимметричных триграмм, ибо тут он отличен от их «встречного», или «развернутого» соположения (частным проявлением которого будет зеркальность).

Четыре не обладающих осевой симметрией триграммы это: –◡◡ (*гэнь*), ––◡ (*сунь*), ◡◡– (*чжэнь*), ◡–– (*дуй*). Сочетания –◡◡ | ––◡ ; ––◡ | –◡◡; ◡–– | ◡◡–; ◡◡– | ◡–– будут параллельными; сочетания –◡◡ | ◡–– ; ––◡ | ◡◡– ; ◡–– |–◡◡; ◡◡– | ––◡; являются «встречными». «Встреча», как мы видим, заключается в «скапливании» черт одного порядка между противоположными чертами, тогда как «параллельность» – в довольно равномерном чередовании тех и других черт.

Какую роль играет «параллелизм» в искомом круговом расположении гексаграмм, неизвестно: возможно, – никакой; но раз

мы приняли в качестве образца круговое расположение триграмм, то отметим все его особенности.

Хордовая зеркальность, или симметрия, действует в верхней (поскольку мы ориентируем круг по вертикальной оси) и нижней половинах круга по отдельности; диаметральность и комплиментарность связывают «верхние» и «нижние» *гуа*.

Очевидно, что гексаграммы «Тай» и «Пи» (№№ 11 и 12, соответственно) будут пограничными для двух полуокружностей, что и определяет количество гексаграмм по внешнему кругу и не позволяет расставить в этом ряду все 64 гексаграммы, ограничившись единственным кругом. Вершины меньших кругов тоже, очевидно, должны быть заняты «отмеченными (маркированными)» гексаграммами, каковыми являются, в первую очередь, двойные и другие внутренне-симметричные гексаграммы; затем снова соблюдается зеркально-хордовое правило. Таким представляется одно из ряда возможных концентрических круговых расположений (см. Таблицу 4 ниже).

Круговое расположение гексаграмм концентрическими рядами, с соблюдением зеркальной симметрии между левыми и правыми полуокружностями и принципа «диаметральной дополнительности», отображает строй (гармонию) чисел-символов канонического «И цзина», где первоначальный порядок – относительно первоначальный, поскольку он является производным от натуральной последовательности, – заметно нарушен.

Но какой порядок? В тексте мы вряд ли найдем четыре цикла символов и уменьшающиеся в отношении 7: 5: 3: 1 их периоды, при том, что известные большие промежутки времени по древней космологии (индийские кальпы, греческие эоны, китайские *ши*), как правило, соотносятся в пропорции 4: 3: 2: 1 – т.е. тоже выражаются четырьмя (теперь пифагорическими) числами; и термины *юань, хэн, ли, чжэнь* вполне, по нашему убеждению, этим числам соответствуют.

Возникает вопрос – нет ли в последовательности гексаграмм по тексту «Книги перемен» какой-либо периодичности?

В последовательности гексаграмм, какую мы видим в чжоуской «Книге перемен» сохранилось правило чередования парно-симметричных (зеркальных, рефлективных) и парно-дополнительных (комплиментарных) гексаграмм. Обозначим его как правило (а).

Существует также идея кругового расположения этих символов в соответствии с таким правилом и, предположительно, аналогичного расположению, которое традиция приписывает Фуси.

На схеме шестидесяти четырех гексаграмм (*Лю ши сы гуа ту*) сочетаются круговое и квадратное (табельное) расположения, но симметрия в том и другом отсутствует.

Правило (а) выполняется однако в расположении триграмм Раннего неба (*Сянь тянь ту*). Парно-симметричными здесь будут *гэнь* и *чжэнь*, *сунь* и *дуй*; парно-дополнительными (но не рефлективными) триграммы *цянь* и *кунь*, *ли* и *кань*. Парно-дополнительные триграммы занимают диаметрально противоположные позиции в круге, парно-симметричные занимают смежно-угловые, или горизонтально-хордовые позиции (или, можно сказать, соотносятся с точками окружности, ограничивающими одинаковые, отмеряемые от пересечения с вертикальной осью симметрии дуги (равные в *Сянь тянь ту* 45°).

Определим парно-симметричные *n*-значные (или *n*-разрядные) начертания, или символы-числа, через сопоставление последовательности черт. Такие символы являются парно-симметричными (рефлективными), если последовательности разрядов (или, что одно и то же, черт) $a\ b\ ...\ n$ одного из них, соответствует последовательность $n\ ...\ b\ a$ другого. Речь идет о номинальном, или «лицевом» соответствии, а не об изменении вектора последовательности разрядов. Разряды по-прежнему увеличиваются сверху вниз, и значения обоих чисел пары разные.

Парно-дополнительными будут такие два числа или обозначающих их символа, которые в сумме дадут для каждой комплиментарной пары одно и то же число. Так, если дан последовательный ряд $a\ b\ c\ ...\ p$ натуральных чисел, то $a + p = b + o = c + n\ ... = h + i$. Величина суммы (или сумм) зависит от a. Например, при $a = 0$ суммы будут равны p.

Определение рефлективности – дополнительности гексаграмм можно упростить, рассматривая гексаграмму как сочетание двух триграмм, а триграммы как элементарные символы в восьмеричной системе. Нижняя и верхняя позиции триграмм в гексаграмме считаются в этом случае симметричными. Для гексаграмм их симметричные позиции устанавливаются по другому правилу. Примем вертикальную ось круга за ось Y, горизонтальную – за ось X. Допустим, необходимо расположить *гуа* по кругу.

Каждому символу при этом будет соответствовать точка окружности. Обозначим такие точки, в качестве позиций *гуа*, как {Y; -X} A B C D E F G H; {Y; X} A' B' C' D' E' F' G' H'; {-Y; X} I J K L M N O P; {-Y; - X} I' J' K' L' M' N' O' P'. При этом A = A'; I = I'; H = P' и H' = P. Это так называемые сдвоенные позиции. Позиции A A'; B B' … H H'; I I'; J J' … P P' являются симметричными. Последовательность *гуа* должна быть такова, чтобы в указанных попарно позициях расположились парно-симметричные гексаграммы.

Обозначим триграммы в последовательности от *цянь* к *кунь* как a b c d e f g h; будем считать a c f h (*цянь, ли, кань, кунь*) внутренне-симметричными (ось симметрии проходит по средней черте), а триграммы b и e, d и g – парно-симметричными триграммами.

Если верхней внутренне-симметричной триграмме в какой-либо точке окружности соответствует в симметричной точке нижняя триграмма, идентичная первой, одно из условий симметрии (1) считаем выполненным. Если верхняя и нижняя триграммы в таких (двух разных) точках будут (по определению выше) парно-симметричными, еще одно условие симметрии (2) также является выполненным. Гексаграммы будут парно-симметричными, если одновременно выполнены условия (1) и (2) или дважды выполнены условия (1) или (2). Расположив гексаграммы в некотором заданном порядке в позициях {I} A B … H, мы повторяем в позициях {II} A' B' … H' внутренне-симметричные такие же триграммы, а асимметричным триграммам должны в симметричных позициях соответствовать зеркально-симметричные триграммы.

После того, как мы расставили гексаграммы в позициях A … H, A' … H', в диаметрально-противоположных им позициях достаточно поставить дополнительные к ним гексаграммы.

Когда мы уже расположили *гуа* (см. Табл. 4), можно выбрать более простой способ созерцания их круговой последовательности: от A до H мы ранжируем верхние триграммы по порядку от *цянь* к *кунь* (нижняя триграмма будет – *цянь*) и рассмотрим эту часть круга из его центра; затем занимаем другую позицию наблюдения и смотрим на гексаграмму, стоящую в позиции H (=P'), извне круга. «Нижней» триграммой становится *кунь*, и далее «верхние» триграммы идут в той же последовательности Фуси от *цянь* к *кунь*. Дойдя до гексаграммы *кунь* в позиции I (= I'), снова переносим точ-

ку наблюдения в центр круга; нижней продолжает оставаться триграмма *кунь*, а «верхние» триграммы возрастают от *кунь* к *цянь* в позициях I … Р. Наконец, в позиции Р (= Н) снова «выходим из круга»; «нижней» становится триграмма *цянь*, а верхние триграммы возрастают от *кунь* к *цянь* в позициях Н' А' (= А).

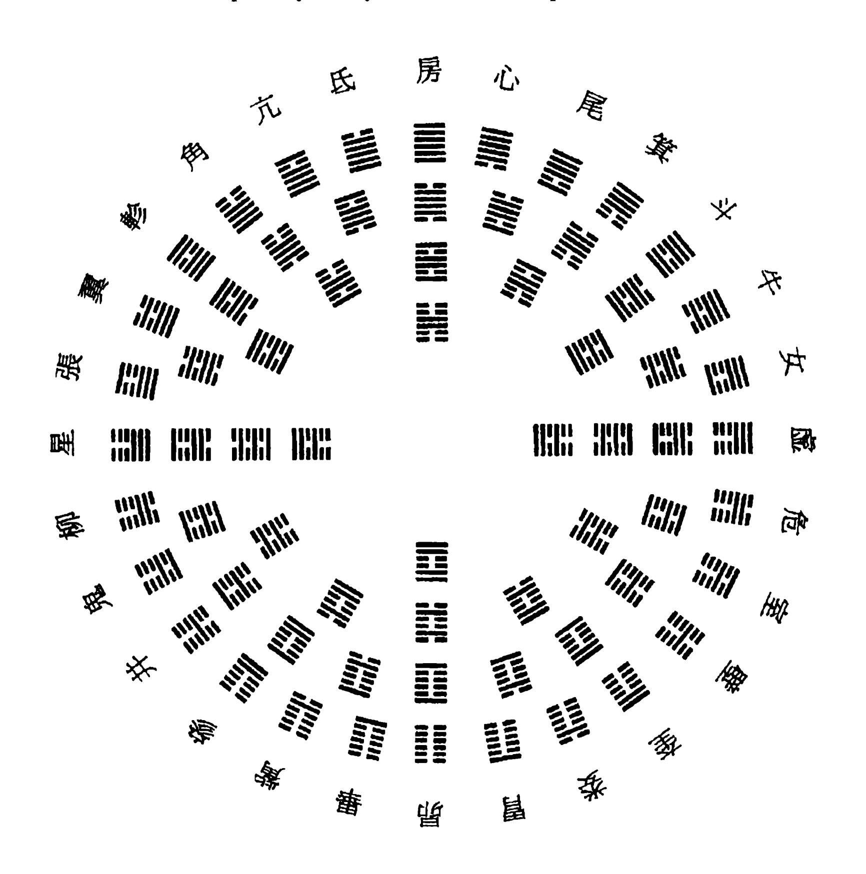
Этот способ наблюдения позволяет объяснить, почему гексаграммы не располагаются по кругу полной цепью, а идут концентрическими кругами. Если мы наблюдаем этот порядок только из центра круга, то переход от кольца к кольцу можно объяснить необходимостью 1) расположения всех гексаграмм с триграммами *цянь* и *кунь* в верхних или нижних позициях (таких гексаграмм 28 и по 15 (!) тех и других); и необходимостью 2) расположения парно-дополнительных (нерефлективных) гексаграмм по оси симметрии круга.

Можно представить это расположение обычными числами в восьмеричной системе (см. Табл. 5). Пары чисел следует, однако, читать от числа ободом ниже (т.е. ближе к центру круга), поскольку оно разрядом выше, чем стоящее над ним; если идти сверху против часовой стрелки, то: 77 76 75 … 70; 30 50 10 … 00; 01 02 03 … 07; 47 27 67 … 37; 36 35 34 … 31 и т.д. В поиске последовательных переходов мы оказываемся в некотором лабиринте или внутри меандра.

Четыре внутренние гексаграммы символизируют Четырех Совершенных (*сы лин* **eu**): Синего Дракона, Белого Тигра, Красную Птицу и Черную Черепаху; затем располагаются двенадцать животных; двадцать символов следующего круга – сорок, предположим, девятидневных «недель» круглого (в 360 дней) года[4]; и 28 гексаграмм по внешнему кругу – столько же лунных стоянок.

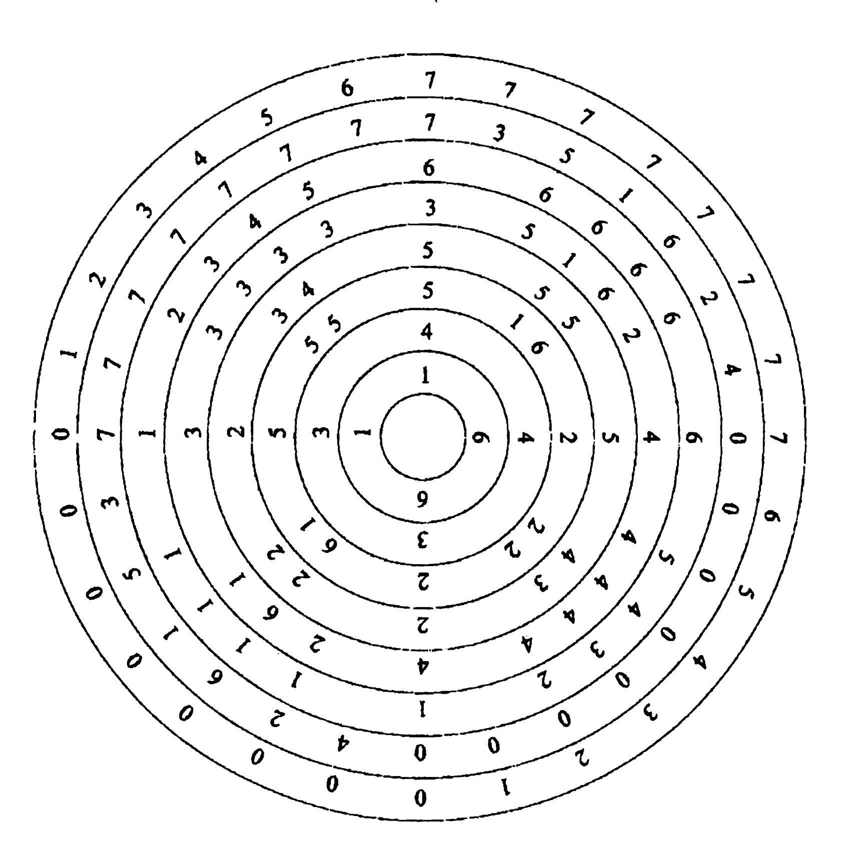
Великая книга предстает, таким образом, в виде зеркала, в котором можно видеть Небо.

Таблица 4. Круговое концентрическое расположение гексагарамм по правилу Чжоуской «Книги перемен».



Внутренние четыре гексаграммы могут символизировать времена года; 12 знаков следующего ряда соответствуют двенадцати месяцам года; круг из 20 символов отведем для сорока девятидневных «недель», которые составят круглый год (360 дней); и, наконец, внешний круг с полным правом представляет 28 лунных стоянок.

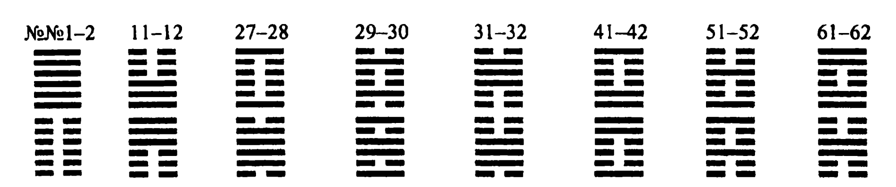
Таблица 5.



Четырехободовый круг, который мы выявили, устроен так же, как бронзовое зеркало танского времени; он тоже состоит из четырех ярусов. Есть текст по внешнему краю, но у него другая функция: он – не для счета времени. По внутреннему кругу на зеркале располагаются Четыре Небесных животных: Красная птица, Зеленый дракон, Белый тигр и Черная черепаха. Они символизируют четыре времени года. Далее (от центра) изображены двенадцать животных, соответствующих годам знакомого нам цикла. Их окружают восемь триграмм (в нашем предпоследнем

ярусе их тоже возможно попарно вычленить из ядерных тетраграмм). И затем идут 28 лунных стоянок.

Что касается текста и последовательности графических символов в нем, то мы обнаружили появление почти через каждые десять гексаграмм, или пять пар, символов-меток. Мы их называем маркированными символами, ибо они обладают свойствами, выделяющими их из всей последовательности. Эти пары (с указанием порядкового номера в «Книге Перемен»:



Из таблицы видно, что маркированные гексаграммы преобладают, при разбиении ряда на десятки, в первых двух позициях у таких десяток. Неотмеченными остаются 3-я (№№ 21–22) и 5-я (41–42) десятки; зато маркирована неполная 7-я группа, причем – все четыре гексаграммы (№№ 61 – 64). Между парами гексаграмм №№ 27–28 и 29–30 тоже проходит рубеж, о чем можно судить по алгоритму построения такой последовательности (см. ниже).

Выстроив пары в десятках рядами, мы получим следующую таблицу (см. Таблицу 6):

В Таблице 6 индексы-числа обозначают позиции гексаграмм в календарной сетке. Эти обозначения были нами закреплены за гексаграммами Таблицы 8 и одновременно их позициями в такой же сетке. Сравнивая обе таблицы, можно судить о смещениях *гуа* в тексте «Книги перемен», о «расстоянии» между расположениями. Жирными индексами помечены пары, удержавшие позиции: 1 и 16, 14 и 15, 19 и 20, 23 и 24 (!), 47 и 48. Перемена мест внутри пары – минимальное нарушение порядка, а не следствие отличия алгоритмов порождения.

Особенно следует обратить внимание на IX – X строки в этом расположении; можно было бы взять только строку X, поскольку в ней выражена закономерность «несущей» триграммы, но так как строки парные (зеркально-симметричные), очевидно, что в случае совпадения здесь с реконструируемыми по опреде-

ленному алгоритму расположениями оно будет касаться обеих строк. И действительно: эти четыре пары точно в таком же порядке располагаются в Таблице 8 в XI – XII строках (!).

Теперь, когда очевидно, что в Чжоуском «И цзине» представлено **календарное** (так мы его назовем) расположение[5], можно поставить вопрос: как оно было получено? А иначе как методом последовательного сочетания триграмм образовано оно быть не могло.

Вот иллюстрация одной из возможных последовательностей сочетаний. И очень похоже, что именно она лежит в основе расположения *гуа* в тексте «Книги Перемен» – в основе того расположения, которое подверглось эрозии в такой степени, что исследователи, как правило, отказываются признать наличие здесь какой-либо иной закономерности, кроме зеркальности в парах и дополнительности там, где зеркальность невозможна. (Индекс-числами обозначен порядок порождения гексаграмм; такое обозначение потребуется для оценки степени нарушения порядка в сохранившейся последовательности 64 *гуа* в тексте «Книги перемен». Те же индексы мы сохраним за гексаграммами в календарном расположении ниже, но при сравнении с сохранившимся порядком оставим эти обозначения за позициями сетки).

Таблица 6. Расположение гексаграмм «Книги Перемен» в соответствии с их последовательностью в тексте.

1	2	17	30	41
16	3	18	31	42
14	4	19	32	43
15	5	20	33	44
29	6	21	50	57
40	7	22	51	58
38	8	23	59	52
39	9	24	60	53
49	10	25	34	45
56	11	26	35	46

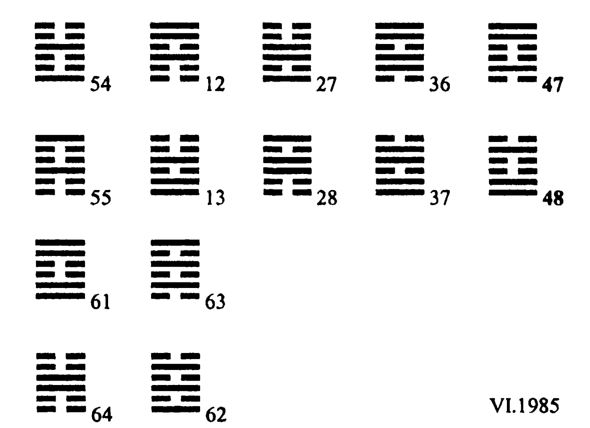

54
12
27
36
47
55
13
28
37
48
61
63
64
62
VI.1985

Таблица 7. Расположение гексаграмм по правилу Чжоуской «Книги Перемен». (Найдено 15 июня 1985 г.).

1	14	2	4	6	8	10	12
	15	3	5	7	9	11	13
16		17	19	21	23	25	27
		18	20	22	24	26	28
29	38	30	32			34	36
	39	31	33			35	37
40		41	43			45	47
		42	44			46	48
49	54					50	52
	55					51	53
56						57	59
						58	60
61	62						
	63						
64							

Мы находим, однако, что возможен более строгий алгоритм построения симметрично-комплиментарного календарного расположения гексаграмм «И цзина», и он диктуется закономерностью ряда шестизначных графических символов этой древней китайской книги. И можно теперь сформулировать правило Чжоуского «И цзина», благодаря которому в ряду зеркально-симметричных пар отводятся позиции комплиментарным парам:

Последовательность зеркально-симметричных пар и комплиментарных пар графических чисел «Книги Перемен» является периодической.

Алгоритм построения. Обозначим триграммы в обратной (убывающей) последовательности буквами:

☰	☱	☲	☳
a	b	c	d
☷	☶	☵	☴
h	g	f	e

Тогда построение гексаграмм в Таблице 7 производится путем последовательных сочетаний (с перестановками) из восьми трехзначных символов по два так, чтобы рядом оказались зеркальные пары:

I. aa ah ha ag da ad ga af fa ac ca ae ba ab ea (15 сочетаний с **a**)
II. hh hg dh hd gh hc ch hf fh he bh hb eh (13 сочетаний с **h**)
III. cc cf fc cg dc cd gc ce bc cb ec (11 сочетаний с **c**)
IV. ff fg df fd gf fe bf fb ef (9 сочетаний с **f**)
V. gg gd dg[6] ge bd gb ed[7] (7 сочетаний с преобладанием **g**)
VI. dd de bg db eg[8] (5 сочетаний с преобладанием **d**)
VII. ee be eb[9] (3 сочетания с **e**)
VIII. bb (одно сочетание с **b**[10]).

Таблица 8. Восстановленное календарное размещение 64-х гексаграмм по правилу Чжоуской «Книги Перемен».
(Найдено 17 июня 1985 г.).

1	2	17	30	41
16	3	18	31	42
14	4	19	32	43
15	5	20	33	44
29	6	21	50	57
40	7	22	51	58
38	8	23	59	52
39	9	24	60	53
49	10	25	34	45
56	11	26	35	46

54	12	27	36	47
55	13	28	37	48
61	63			
64	62			

Таблица 9. Расположение 64-х гексаграмм по правилу Чжоуской «Книги Перемен» в квадрате методом последовательного Перемещения вверх на свободные (в Таблице 7) места. (Построено вслед за этой /7-й/ Таблицей)

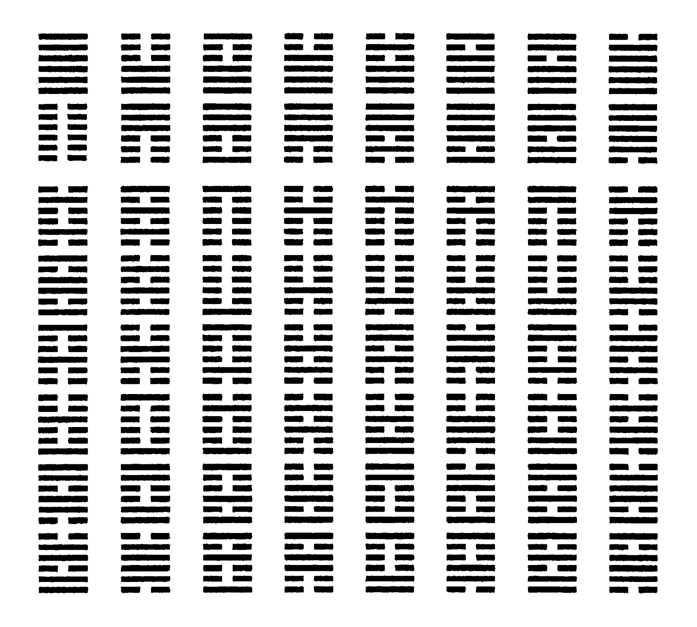


Таблица 10.

Более строгим будет алгоритм построения «календарного» расположения 64-х гексаграмм, объединяющий свойства зеркальности и дополнительности триграмм. Сам алгоритм строится на цепочке, с пропусками двух символов натуральной последовательности последовательности, т.е. триграммы следуют друг за другом через две; чтобы образовать такую цепочку, натуральная последовательность повторяется. Иначе говоря, цепочка через 2 извлекается из циклического ряда.

Ниже приводим цепочку от триграммы *цянь*, полученную из убывающей последовательности:

a b c d e f g h

Теперь, в свою очередь, в этой цепочке ближайшие по значению числа убывающей натуральной последовательности отстоят друг от друга на две позиции. Разность между замещенным числом и числом, занимающим после перегруппировки его (замещенного числа) позицию, равна + 2; 0; + 4.

Гексаграммы (шестизначные двоичные числа) получаются, по правилу «Книги перемен», сочетанием двух триграмм (трехзначных двоичных чисел). Если два n-значных числа (или графических символа) **a** и **b** «Книги перемен», образуют путем сочетания число с вдвое большей разрядностью, то формула сочетания двух трехзначных чисел будет: $a \vee b = 8a + b$; a будет нижним (в графическом виде), базовым элементом сочетания, b – верхним, надстроенным его элементом.

Для удобства при выполнении действия представим цепочку так, чтобы рядом находящиеся зеркальные или взаимодополняющие (дающие в сумме полное на данном уровне, или при данном количестве разрядов число) числа располагались одни под другими:

a b d f g

c e h

Обозначим через *a b c d e f g h* позиции триграмм в цепочке. В результате действия *aa ac ba ab ca ae da ad ea af fa ag ga ah ha* мы получим первые две строки Таблицы 10.

При построении следующих двух строк базовой будет триграмма *кунь*, и алгоритмическая цепочка извлекается из возрастающей натуральной последовательности; вектор ряда, таким образом, меняется через каждые две строки.

a b c d e f g h

a b d f g

c e h

При позиционной последовательности сочетаний, идентичной той, какую мы получили выше, следующие две строки Таблицы 10 (строки III и IV) будут содержать шестизначные символы, дополняющие соответствующие им символы строк I и II (до максимального числа, равного 63-м). Причем так суммирующиеся числа (которые в парных строках образуют зеркальные, или симметричные друг другу пары) располагаются в Таблице 10 по вертикали. (Если следить, чтобы верхние триграммы в нечетных строках были в столбцах одинаковы, то очевидно изменения вектора при переходе к новой паре строк не потребуется; взаимодополняющие числа будут располагаться в таком случае перекрестно).

Третья алгоритмическая цепочка будет следующей:

a b c d e f g h

a c d f h

b e g

Последовательность сочетаний здесь (в V и VI строках): *aa ab ba ae da ad ea ag fa af ga.*

Четвертая алгоритмическая цепочка вновь извлекается из возрастающей натуральной последовательности:

a b c d e f g h

a c d f h

b e g

Здесь, в VII и VIII строках, последовательность будет: *aa ae da ad ea.*

Пятая алгоритмическая цепочка начинается с триграммы *чжэнь*:

a b c d e f g h

a c d f h

b e g

Здесь для IX и X строк требуются сочетания: *aa ab ba ad cb ac db.*

Таблица 11. Восстановленное календарное размещение 64-х гексаграмм по правилу Чжоуской «Книги Перемен». (Порядок выстроен по алгоритму, уточненному 17-18 марта 2002 г.).

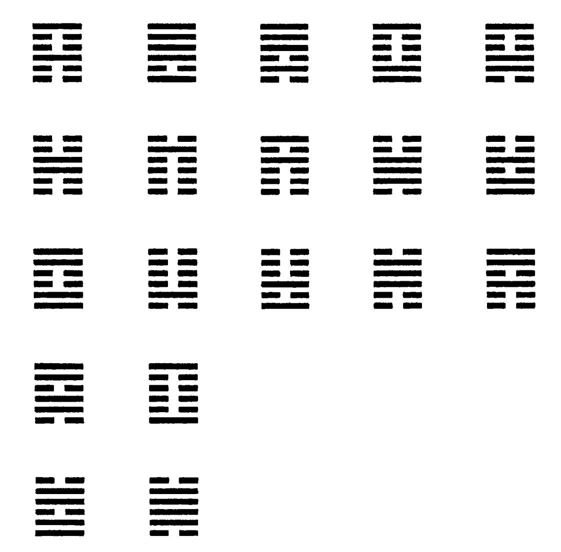
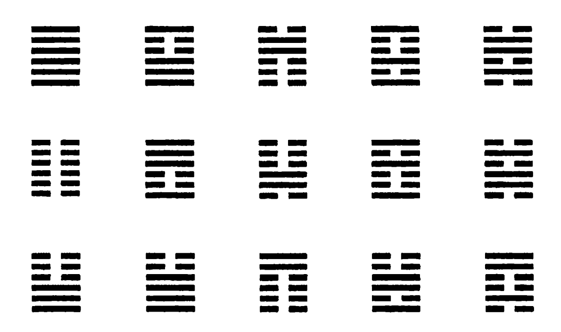


Таблица 12. Восстановленное календарное размещение 64-х гексаграмм по правилу Чжоуской «Книги Перемен» и алгоритму Таблицы 10 с вертикальным размещением пар из парных строк Таблицы



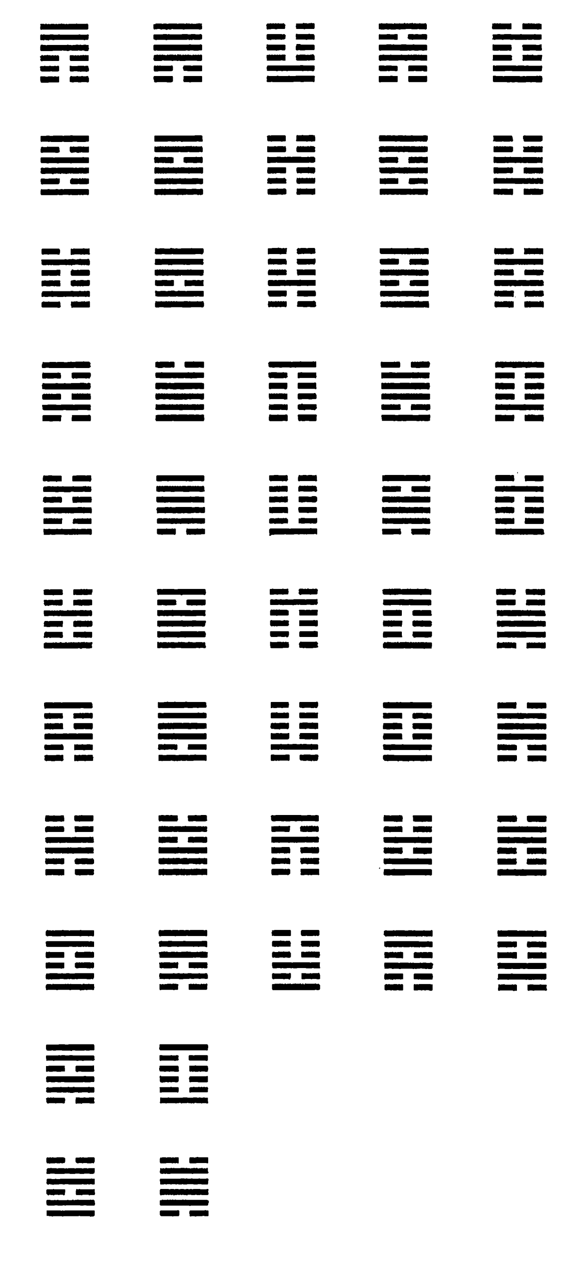


Таблица 13. Расположение 64-х гексаграмм , упорядоченных по правилу Чжоуской «Книги Перемен», в квадрате путем последовательного перемещения отстоящих чисел вверх на свободные (в Таблице 10) места.

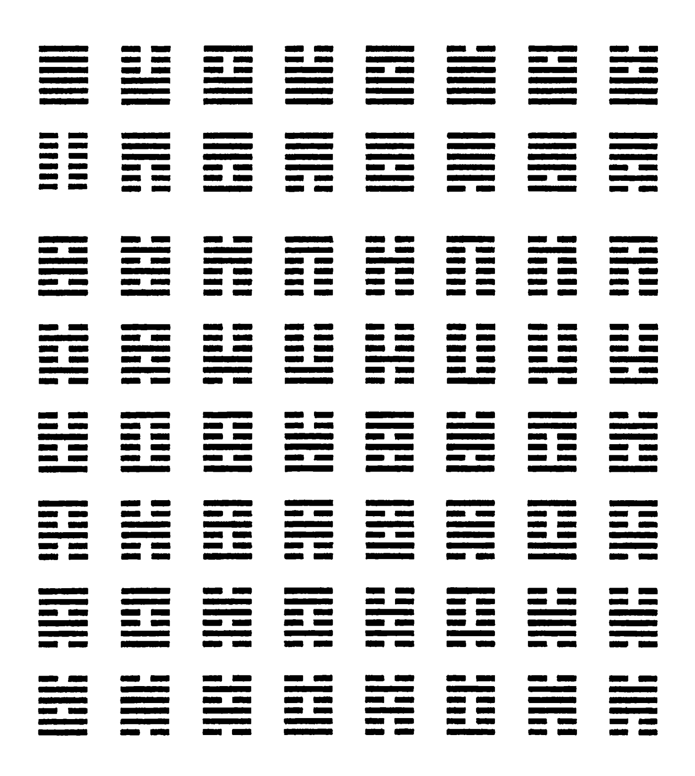
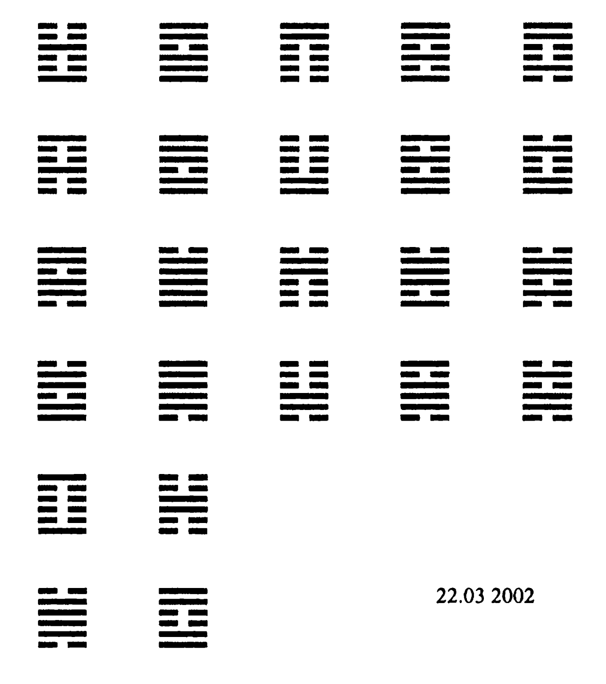


Таблица 14. Приближение уточненного алгоритма зеркально-дополнительного порядка, или правила, Чжоуской «Книги Перемен», к алгоритму последовательной цепочки: ☰ ☷ ☶ ☳ ☵ ☲ ☴ ☱;

䷀	䷊	䷙	䷡	䷍	䷄	䷈	䷪
	䷋	䷘	䷠	䷌	䷅	䷉	䷫

Таблица 15. Календарное размещение 64-х гексаграмм по правилу Чжоуской «Книги Перемен» с модификацией согласно уточненному алгоритму, аналогичное размещению в Таблице 8.



Поскольку у нас есть размещение в календарной сетке (Табл. 6) последовательности *гуа*, которая в тексте «И цзина», а также есть такое же правильное размещение (Табл. 8), и мы находим совпадения, достаточные, чтобы считать, что сохранившаяся последовательность была получена тем же путем, то можно сравнивать и промежуточные этапы построения такого расположения. С этой целью мы обозначаем *гуа* в сетках и в позициях индекс-числами – обозначаем в порядке порождения *гуа* – и запоминаем позиции, чтобы разместить гексаграммы в фиксирующей последовательное порождение сетке так же как и при нашем воссоздании алгоритма и последовательности порождения. Таким образом Табл. 6 можно привести к таблице, аналогичной Табл. 7.

Таблица 16. Размещение сохранившейся по тексту «И цзина» Последовательности в алгоритмической сетке.

Здесь заметно еще больше совпадений с расположением согласно алгоритму. В частности, мы видим две пары в 5-м столбце здесь и те же пары – вверху (т.е. на том же уровне, что и в этой таблице) в 3-м столбце Таблицы 7.

На основании вышеизложенного можно сделать следующие выводы:

1). В основе сохранившейся в тексте «Книги перемен» последовательности ее символов лежит подчиняющаяся определенному правилу последовательность.

2) Такая правильная последовательность предшествовала сохранившейся и была получена путем последовательного сочетания триграмм (но с учетом их зеркальности), расположенных в убывающем порядке от *цянь* к *кунь*.

3) Возможно имело место и более стройное, но того же рода расположение (Таблица 11).

Что касается времени построения такого порядка, то здесь вопрос можно поставить следующим образом: был ли этот порядок порожден в эпоху Западного Чжоу (ранее 1122 г. до н. э.), или он более раннего происхождения (так же как и сама система гадания с помощью стеблей тысячелистника и календарный цикл «стволов – ветвей»)?

1 Квадратно-круговую схему шестидесяти четырех *гуа* Фуси (Фуси лю ши сы гуа фан юань ту) можно найти в «*Хуанцзи цзинши шуцзе*» – «Собрании комментариев к «Книге о Высшем Пределе, управляющем миром» [Шао-цзы]», составленным в циньское время конфуцианцем Ван Чжи eq (род. в 1665). Шао Юн er (1011–1077) объяснил принцип этого последовательного расположения гексаграмм «И цзина» – расположения, которое, очевидно, было известно в глубокой древности. Вероятно, издание Ван Чжи имелось в распоряжении И. Буве, и он переслал Лейбницу ту схему, которая содержалась там. Схема приведена в кн. Д. Мунгелло (D. E. Mungello. Curious Land: Jesuit Accomodation and the Origins of Sinology. Honolulu, 1985, p. 324). Шао Юну принадлежит также «спектральное» изображение правильной последовательности *гуа* «Книги перемен» (*Лю ши сы гуа хуанцзи ту*) в виде шестиуровневой линейки с двумя делениями в основании и удвоением делений на каждом последующем уровне. Эта схема есть (после с. 32) в новом издании «Китайской классической «Книги перемен»» Ю.К. Щуцкого (редакция А.И. Кобзева; 1993 г.).

2 См. «Вступительную часть» Кобзева А.И. к его редакции «Китайской классической «Книги перемен»» Ю.К. Щуцкого. М., 1993. С. 21 (ссылка на ст. Хорошилова Г.А. «О принципах *фань* и *дуй* в связи с последовательностями гексаграмм по Фу-си и Вэнь-вану» – Восемнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. I, с. 136 – 139); его же ст. «Гуа» в кн. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., «Мысль», 1994, с. 74. Заставляет обратить на себя внимание смысловая и, возможно, функциональная близость данной терминологической пары понятиям Вражды и Дружбы в космологии Эмпедокла (ок. 495 – 435 г.г. до н. э.), см. напр.: Семушкин А.В. Эмпедокл. М., «Мысль», 1994, с. 94 – 110; Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., «Наука», 1989, с. 330 и д., особ. С. 344 – 345, 371(фр. 403).

3 От осевой симметрии в триграмме или *гуа* с иным нечетным числом черт («осью» будем считать среднюю черту) целесообразно отличать зеркальную симметрию триграмм в гексаграмме или гексаграмм в паре относительно промежутка между триграммами или, соответственно, между гексаграммами.

4 Двадцать гексаграмм также соответствуют двадцати девятилетним промежуткам, равным периоду из трех шестидесятилетних циклов.

5 Календарное расположение в нашем случае – такое расположение гексаграмм «И цзина», которое согласуется с шестидесятеричным (шестидесятидневным первоначально) циклом *цзя цзы*. Этот цикл, называемый также циклом «небесных стволов» (*гань* ev) и «земных ветвей» (*чжи* ew) служит основой древнекитайского, относящегося к эпохе Инь (трад. 1766 – 1122 до н. э.), календаря [Chavanne E., Calendrier des Yn. – Journal Asiatique. Série VIII. T. XVI. 1890, №3, p. 467].

Поскольку в найденном нами расположении шестидесятеричный цикл представлен в основном корпусе таблицы (см. в частн. Табл. 8), состоящем из 12-и строк, то очевидно, что последовательность гексаграмм должна здесь соответствовать последовательности сочетаний **стволов – ветвей.**

12 «ветвей»	10 «стволов»				
子	甲	丙	戊	庚	壬
丑	乙	丁	己	辛	癸
寅	丙	戊	庚	壬	甲
卯	丁	己	辛	癸	乙
辰	戊	庚	壬	甲	丙
巳	己	辛	癸	乙	丁
午	庚	壬	甲	丙	戊
未	辛	癸	乙	丁	己
申	壬	甲	丙	戊	庚
酉	癸	乙	丁	己	辛
戌	甲	丙	戊	庚	壬
亥	乙	丁	己	辛	癸
Дополнитель-ные *гуа*	巽	大過			
	兌	中孚			

Таблица 8 а. Знак ствола в каждой позиции (клетке) следует дополнить знаком ветви в начале строки. Последовательность сочетаний строится по столбцам слева направо.

Десятками в этом размещении можно считать как по вертикали, так и по горизонтали; сочетания же следуют по вертикали и по порядку столбцов Таблицы. Четыре гексаграммы, представленные их названиями слева внизу, остаются для обозначения дней (1 черта = 1 дню) дополнительных (вставных) месяцев.

В продолжение **круглого года** (в 360 дней) сочетания стволов и ветвей проходят шесть раз. После каждого просчета десять гексаграмм (две строки) отмечаются как прошедшие.

Каким образом расходуются добавочные 24 дня (или их обозначения чертами че́тырех гексаграмм)?

Чтобы вереницу дней шестидесятидневного цикла приводить в соответствие с солнечным годом (т.е. совмещать начало этого круга с моментом зимнего солнцестояния), достаточно каждые четыре года вставлять в конце этого четырехгодичного промежутка времени 21 день (т.е. просчитывать 3½ гексаграммы. За 8 лет «резерв» календаря будет использован (хотя и не полностью) дважды, и останется шесть запасных дней (одна гексаграмма). За 16 лет, при трех заимствованиях из резерва, в последнем останется 12 дней (т.е. две не просчитанных гексаграммы), и за 32 года резерв будет использован 7 раз, т.е. к 11 520 дням этих круглых лет (360 x 24 = 11 520) прибавится 168 дней; итого 11 688 дней.

Однако необходимо найти соответствие этой древней системы счета времени девятнадцатилетнему (**метонову**, по имени древнегреческого математика V – VI в.в. до н. э.) лунно-солнечному периоду, который в Китае называется *чжан* ех, и упоминается в основном тексте «И цзина», в гексаграмме «Фэн», Шестерке пятой. За 8 таких периодов, которые составят два более крупных периода *бу* еу (1 *бу* = 76 годам), т. е 152 года $^7/_8$ запаса дней (R), соответственно – 21 черта резервных гексаграмм, будут использованы 38 раз; что означает, что вставка или интеркаляция за указанный срок составит 798 дней. В виде формулы это можно записать следующим образом:

$$\frac{7}{8} R \left[\frac{24x7}{8} = 21 \text{ L}\right], 152\} \ 38 \text{ x});$$

где R означает резерв из 4-х гексаграмм (24 черты), L – сами черты, а x) – показатель кратности с коэффициентом, выраженным стоящим перед ним числом. Прочие, необходимые нам отношения:

$$\frac{7}{8} R \left[\frac{24x7}{8} = 21 \text{ L}\right], 304\} \ 76 \text{ x});$$

$$\frac{7}{4} R \left[\frac{24x7}{4} = 42 \text{ L}\right], 152\} \ 19 \text{ x});$$

для 304 (= 4 *бу*) доля резерва возрастет в двое, и формула изменится лишь после запятой, где будет 304} 38 x).

$$\frac{7}{2} R \ [84 \text{ L}], 304\} \ 19 \text{ x});$$

и наконец, используемый резерв будет выражен целым числом, когда формула примет вид:

$$7 \text{ R } [168 \text{ L}], 608\} \ 19 \text{ x}).$$

За 608 лет (= 16-и *чжанам*, или 8-и *бу*, или 152-м четырехлетним периодам по 1461 день – всего 22 072 дням) семикратный резерв дней (168 дней) будет использован 19 раз и составит 3192 дня. Это последнее число содержит ровно 114 вставок по 28 дней, или ровно 114 четырехнедельных месяцев! На 4 *бу* (304 года) приходится 57 таких вставок: по 3 вставки, или по 84 дня (условно 14 гексаграмм) на каждые 16 лет.

Дополнительный месяц можно вставлять, например, через 5 – 5 – 6 лет, таким образом расчленив 16-летний период; два периода той же продолжительности можно представить, ради симметрии, как последовательность: 5 – 5 – 6 – 6 – 5 – 5 (по числу лет, на которое приходится одна вставка). Поскольку эти периоды и *чжаны* не совпадают, возможно приурочивание вставки в

пределах разбиения к концу, или началу *чжана*. Допустим, для иллюстрации, что нужно распределить вставки от некоторого предполагаемого начала периода в 304 года (4 *бу*), отмеченного совпадением сизигии конъюнкции (см. Chavanne, 1890, с. 467). Тогда четвертую вставку можно произвести в середине второго шестилетнего срока, до конца которого можно было бы и обойтись без нее. Также восьмую от этого гипотетического начала вставку можно сделать через год после седьмой, поскольку последняя приходилась близко к началу очередного *чжана*. После этого можно в продолжение десяти лет обходиться без вставки. Как видно, зашифрованное в «Книге перемен» календарное расположение *гуа* способно существенно прояснить проблемы, касающиеся хронографии глубокой древности.

6 В этой паре зеркальны триграммы в каждой гексаграмме.

7 Здесь нарушается симметрия формулы для четверки, чтобы выдержать нижнюю триграмму в нечетной строке.

8 Аналогично тому, что выше.

9 См. примеч. 6 выше.

10 В случае гексаграммы из удвоенных триграмм в перестановках нет необходимости.

К Предисловию:

a) 天 地 b) 尊 卑 c) 貴 賤 d) 動 靜 e) 剛 柔 f) 兩 儀 g) 洪 範 h) 書 經 i) 尙 書 j) 雨 k) 濟 l) 涕 m) 霧 n) 克 o) 貞 p) 悔 q) 遇 水 適 火 r) 天 s) 地 t) 山 u) 澤 v) 雷 w) 風 x) 火 z) 水 aa) 孟 喜 ab) 京 房 ac) 田 王 孫 ad) 丁 寬 ae) 田 何 af) 商 瞿 ag) 焦 延 壽 ah) 變 通 ai) 鄭 玄 aj) 歸 藏 ak) 費 直 al) 虞 翻 am) 張 惠 言 an) 邵 雍 ao) 陳 摶 ap) 李 之 才 aq) 穆 修 ar) 种 放 as) 邵 古 at) 星 au) 辰 av) 土 aw) 石 ax) 元 az) 會 ba) 運 bb) 世 bc) 皇 極 經 世 書 解 bd) 李 光 地 be) 性 理 精 義 bf) 周 易 觀 象 bg) 連 山

bh) 道 統 bi) 道 學 bj) 理 學 bk) 心 學 bl) 氣 bm) 禮 bn) 德 bo) 仁 bp) 亂 bq) 乾 br) 坤 bs) 離 bt) 許 衡 bu) 太 極 bv) 无 極 bw) 陰 氣 bx) 陽 氣 by) 五 行 bz) 趙 复 ca) 性 cb) 萬 物 cc) 張 載 cd) 象 ce) 天 地 之 性 cf) 氣 質 之 性 cg) 顓 頊 ch) 康 熙 ci) 八 卦 圖 cj) 伏 ck) 人 cl) 犬 cm) 羲 cn) 郊 co) 象 數 學 cp) 卦 爻 cq) 五 帝 cr) 易 傳 cs) 彖 傳 ct) 卦 象 傳 cu) 爻 象 傳 cv) 繫 辭 傳 cw) 說 卦

傳 cx) 序 卦 傳 cy) 雜 卦 傳 cz) 洛 書 da) 太 極 db) 太 一 dc) 四 象 dd) 大 陽 de) 小 陰 df) 小 陽 dg) 大 陰 dh) 類 di) 本 dj) 泰 dk) 太 皞 dl) 禮 記 dm) 詩 經 dn) 春 秋 do) 五 經 dp) 太 一 分 二 歸 天 地 dq) 上 帝 dr) 史 記 ds) 太 牢 dt) 惟 一 du) 太 一 含 三 dv) 一 大 爲 天 dw) 爲 dx) 白 dy) 百 dz) 字 彙 ea) 梅 膺 祚 eb) 字 海

К письму Лейбница Н. Ремону:

aa) 程 正 叔 ab) 程 伊 川 ac) 程 頤 ad) 复 后 氏 ae) 男 靈 af) 坤 靈 ag) 天 主 ah) 主 宰 ai) 天 命 aj) 性 理 大 全 ak) 成 祖 al) 朱 棣 am) 鬼 神 an) 禘 長 ao) 餘 魂 ap) 魄 aq) 神 仙 ar) 通 鑑 綱 目 as) 龍 華 民 at) 精 華 au) 利 瑪 竇 av) 利 安 當 aw) 天 儒 印 ax) 理 ay) 義 az) 知 ba) 信 bb) 性 理 大 全 書 bc) 胡 廣 bd) 楊 榮 be) 金 幺 孜 bf) 周 敦 頤 bg) 邵 雍 bh) 朱 喜 bi) 蔡 元 定 bj) 蔡 沈 bk) 物 bl) 一 bm) 太 虛 bn) 中 庸 bo) 禮 記 bp) 元 氣 bq) 朱子 br) 聚 bs) 散 bt) 淸 bu) 濁 bv) 人能弘道非道弘人 bw) 虛 bx) 器 by) 五 子 bz) 既 濟 ca) 未 濟 cb) 四 德 cc) 比 目 魚 cd) 啇 ce)

cf)上帝 cg)太歲 ch)元 ci)亨 cj)利 ck)貞 cl)子 cm)午 cn)卯 co)酉 cp)道 cq)天 cr)天道 cs)性理清義 ct)正 cu)征 cv)禹 cw)复后弃 cx)天神 cy)天行 cz)天性 da)坤鄰 db)佛 dc)玉黄 dd)玉帝 de)元始天尊 df)體物而不可遺 dg)堯 dh)舜 di)類 dj)禋 dk)望 dl)徧 dm)李華 dn)子貢曰。夫子

之文章可得而聞也。夫子之言性與天道不可得而聞也。do)文章 dp)家語 dq)家錄 dr)六合 ds)鍾過 dt)六韜 du)藥王 dv)孫思邈 dw)東方朔 dx)禘嘗 dy)禘 dz)長 ea)嘗 eb)土神 ec)群神 ed)同神 ee)魂 ef)靈 eg)靈魂 eh)神 ei)幽魂 ej)心魂 ek)新魂 el)仙 em)五經 en)資治通鑑 eo)司馬光 ep)伏羲

К «Принципу расположения г у а ...»:

eq)王植 er)邵雍 es)反 et)對 eu)四靈 ev)干 ew)支 ex)章 ey)蔀

Научное издание

Лейбниц Готфрид Вильгельм
Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления

Утверждено к печати Дирекцией
Института философии РАН

Оформление обложки: *Ю.А. Аношина*

Технический редактор: *Ю.А. Аношина*

Корректура автора

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 24.03.05.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 27,23. Уч.-изд. л. 25,3. Тираж 500 экз. Заказ № 021.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор автора
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119992, Москва, Волхонка, 14